زبان اور شاعری
محمد ہادی حسین
مجلس ترقی ادب، کلب روڈ، لاہور

فہرست

پیش گفتار

زبان اور شاعری کے باہمی تعلق کے سلسلے میں ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ کیا ان میں اصل وابتدا کے اعتبار سے کوئی قریبی رشتہ ہے؟ اس سوال پر حکمائے یونان کے زمانے سے لے کر اب تک مذہب، فلسفہ، سائنس، لسانیات اور ادبی تنقید میں مباحثہ جاری ہے۔ مذہب زبان کے ظہور کو صبحِ ازل کا ایک واقعہ کہتا ہے۔ صنمیات بھی، جو مذہب کی ایک ابتدائی صورت ہے، اپنے تصورِ کائنات کے مطابق اسی قسم کا عقیدہ رکھتی ہے۔ فلسفہ زبان کو انسان کے ذہنی ارتقا کے ایک جدید مرحلے کی پیداوار کہتا ہے۔ سائنس کے نزدیک وہ انسان کے اعضائے تکلم کا ایک فطری عمل ہے، جو ماقبلِ تاریخ زمانے میں غیر شعوری طور پر شروع ہوا اور رفتہ رفتہ شعوری بن گیا۔ لسانیات زبان کی اصل وابتدا کے سوال کو اپنے دائرۂ تحقیق سے خارج قرار دیتی ہے، لیکن اس کے باوجود اس کے بارے میں مختلف قیاسات پیش کرتی ہے۔ ادبی تنقید کا ایک دبستان زبان اور شاعری کو ہمزاد تصور کرتا ہے۔ اس کتاب کا مرکزی موضوع یہی مباحثہ ہے، لیکن اس کے ضمن میں ہم زبان اور شاعری کے باہمی تعلق کے کچھ اور اہم پہلوؤں سے بھی بحث کریں گے۔

اس کتاب میں لفظ ''زبان'' سے عبارت کوئی خاص زبان نہیں، بلکہ زبان کا مجرد تصور ہے جو دنیا کی تمام زبانوں کی مشترک صفات پر مشتمل ہے۔ اسی طرح لفظ ''شاعری'' سے عبارت کسی خاص زبان یا قوم کی شاعری نہیں، بلکہ شاعری کا ایک مجرد تصور، جسے آفاقی شاعری کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ چنانچہ اس کتاب میں جو کچھ کہا گیا ہے، اس کا اطلاق محض مغربی زبانوں اور مغربی شاعری ہی پر نہیں ہوتا، بلکہ وہ اردو زبان پر، اردو شاعری پر اور بالخصوص اردو شاعری کی مرکزی صنف یعنی غزل پر، جو علامتی شاعری کی جان ہے، پورے طور سے صادق آتا ہے۔ میں نے کتاب کے متن میں یہ بات واضح کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

محمد ہادی حسین

کراچی، ۶ نومبر ۱۹۸۱ء

پہلا باب

زبان کی اصل: مذہب اور صنمیات کی روشنی میں

دنیا کے مختلف مذاہب میں تخلیقِ کائنات کی جو سرگزشت بیان کی گئی ہے، اس میں کلام یا تو خالق کائنات کا وہ آلہ ہے، جس کی مدد سے اُس نے کائنات کو پیدا کیا یا وہ قدیم و ازلی منبع ہے جس سے نہ صرف تمام مخلوقات کا بلکہ خود خالق کائنات کا صدور ہوا۔ مصری دینیات کے ایک قدیم نوشتے میں جہاں آفریں دیوتا پتاہ (Ptah) کو ایک وجودِ روحانی بیان کیا گیا ہے، جس نے پہلے تو دنیا کا ایک خیالی نقشہ اپنے ذہن میں قائم کیا اور پھر کلام کے ذریعے اس نقشے کو شہود کا جامہ پہنایا، یعنی دنیا پیدا کی۔ جن مذاہب میں خالق کائنات کا کوئی تصور نہیں اور جن کا مرقع موجودات خیر و شر کی باہمی کش مکش پر مبنی ہے، وہ کلام کو ایک ایسی ازلی قوت کہتے ہیں، جس کی بدولت قبل تکوین ہیولیٰ ایک اخلاقی نظام میں تبدیل ہوا۔ اہورامزدا اور انگرامینو، یعنی نیکی اور بدی کی قوتوں میں جو جنگ ہوئی، وہ اہورامزدا نے ایک مقدس دعا (اہوناویریا) کی وساطت سے جیتی۔ ہندوؤں کی دینیاتی کتابوں میں کلام کو دیوتاؤں کی شکتیوں سے بھی زیادہ قوی کہا گیا ہے۔ واچ (بولی) پر تمام دیوتاؤں، تمام انسانوں اور تمام حیوانوں کا دار و مدار ہے۔ بولی غیر فانی ہے، وہ ازلی و ابدی قانون کی پہلوٹھی کی اولاد، ویدوں کی ماں اور پوتر دنیا کی ناف ہے۔ بابل اور اشوریہ میں آفرینش عالم کا جو قصہ رائج تھا، اس میں ہیولیٰ کو موجودات کی وہ صورت بیان کیا گیا ہے، جس میں نہ آسمان و زمین اور نہ آسمان و زمین کی کسی چیز کا کوئی نام تھا۔ مصر میں بھی قبل تکوین زمانے کو وہ زمانہ کہا جاتا تھا، جس میں کوئی دیوتا موجود نہ تھے اور چیزوں کے کوئی نام نہ رکھے گئے تھے۔ اس غیر معین صورت میں سے معین وجود کا صدور یوں ہوا کہ جہاں آفریں دیوتا نے اپنا نام لیا اور اس نام کی قوت کے طفیل دنیا وجود میں آ گئی۔ بعد ازاں اس نے دوسرے دیوتاؤں اور انسانوں کے نام لیے، چنانچہ وہ سب بھی عالم وجود میں آ گئے۔

قدرے اختلاف کے ساتھ تکوین موجودات کا یہی تصور انجیل میں بھی پایا جاتا ہے۔ خدا

کے کلام نے نور کو ظلمت سے جدا کیا اور اس طرح زمین و آسمان عالم شہود میں آ گئے۔ ''اور خدا نے کہا کہ روشنی ہو جا اور روشنی ہو گئی'' (کتاب پیدائش۔ب ۳/۱)۔ ''آسمان خداوند کے کلام سے اور اس کا سارا لشکر اس کے منہ کے دم سے بنا'' (زبور۔ب ۶/۳۳)۔ ارضی مخلوقات کے نام جہاں آفریں نے براہ راست خود نہ رکھے، بلکہ یہ کام آدم کو تفویض کیا۔

> ''اور خداوند خدا نے کل دشتی جانور اور ہوا کے کل پرندے مٹی سے بنائے اور ان کو آدم کے پاس لایا کہ دیکھے کہ وہ ان کے کیا نام رکھتا ہے اور آدم نے جس جانور کو جو کہا وہی اس کا نام ٹھہرا۔'' (کتاب پیدائش۔ب ۲/۱۹)۔

اس عمل تسمیہ کی بدولت انسان کائنات کو طبیعی طور پر بھی اور ذہنی طور پر بھی اپنے قبضۂ اختیار میں لے آیا۔ آدم نے چیزوں کے جو نام رکھے وہ محض اٹکل پچو اور من مانے نہ تھے، بلکہ چیزوں کی اصل، ان کے خواص اور ان کے مقصد سے تعلق رکھتے تھے۔

خدا کا کلام آفرینش کائنات سے پہلے موجود تھا:

> ''ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا، اور کلام خدا تھا۔ سب چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں۔'' (یوحنا۔ب ۱۔۲/۱)۔

کلام نے اپنی معراج اس وقت حاصل کی جب وہ حضرت عیسیٰ کی صورت میں جلوہ گر ہوا: ''اور کلام مجسم ہوا اور فضل اور سچائی سے معمور ہو کر ہمارے درمیان رہا اور ہم نے اس کا ایسا جلال دیکھا جیسا باپ کے اکلوتے کا جلال۔'' (یوحنا۔ب ۱۴/۱)۔

خدا کا کلام محض کائنات کا آفریدگار ہی نہیں، بلکہ اس کے نظام کو بھی چلاتا ہے: ''کیونکہ جس طرح آسمان سے بارش ہوتی اور برف پڑتی ہے اور پھر وہاں واپس نہیں جاتی، بلکہ زمین کو سیراب کرتی ہے اور اس کی شادابی اور روئیدگی کا باعث ہوتی ہے، تاکہ بونے والے کو بیج اور کھانے والے کو روٹی دے، اسی طرح میرا کلام جو میرے منہ سے نکلتا ہے، وہ بے انجام میرے پاس واپس نہیں آئے گا، بلکہ جو کچھ میری خواہش ہوگی وہ اسے پورا کرے گا۔ اور اس کام میں جس کے لیے میں نے اسے بھیجا، مؤثر ہوگا'' (یسعیاہ، ب ۱۰۔۱۱/۵۵)۔ خدا کا کلام تباہ کن قوت کا حامل بھی ہے: ''کیا میرا کلام آگ کی مانند نہیں ہے؟ خداوند فرماتا ہے اور ہتھوڑے کی مانند جو چٹان کو چکنا چور کر ڈالتا ہے'' (یرمیاہ۔ب ۲۹/۲۳)۔

کلام کا اسلامی تصور بڑی حد تک اس تصور سے مشابہ ہے۔ البتہ اس کے مطابق خدا کا کلام انسانی صورت میں نہیں، بلکہ کتب آسمانی کی صورت میں مجسم ہوا، جن میں آخری اور مکمل ترین کتاب قرآن ہے۔ چنانچہ کلام کے قدم و حدوث کا مسئلہ قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلے کے ساتھ وابستہ ہو گیا۔ امام اشعری نے دس قرآنی عبارتیں نقل کر کے ان کی بنا پر یہ نظریہ پیش کیا کہ اللہ کا کلام ایک ایسی صفت کی حیثیت سے جو اللہ میں طبعاً موجود تھی اور قرآن اس صفت کے شہود کی حیثیت سے دونوں کے دونوں غیر مخلوق ہیں۔ اس کے برعکس معتزلہ یہ قبول نہ کرتے تھے کہ کلام کی ازلی و قدیمی صفت کا شہود ایک ایسی صورت میں ہو سکتا ہے، جو بہ یک وقت مادی بھی ہو اور غیر مخلوق بھی۔ چنانچہ ان کا یہ خیال تھا کہ جب اللہ نے حضرت موسیٰ سے خطاب کر کے کہا ''یتکلمی ایاک'' (سورہ ۷۔ آیت ۱۴۱)۔ تو ان الفاظ کی اصوات ایک شجر میں پیدا ہوئیں، جو ان کا محل بن گیا اور اس طرح وہ اصوات حال میں تبدیل ہو گئیں۔ اشعری کے تابعین نے اس کی تاویل یوں کی کہ موسیٰ نے اللہ کا کلام ایک عام سماعی عمل کے طور پر نہ سنا، بلکہ ایک روحانی عمل کے طور پر، جس میں آوازیں ہر سمت سے آ رہی تھیں اور موسیٰ کا ہر عضو بدن انھیں سن رہا تھا، یعنی وہ ان کے ادراک میں حس مشترک کے ذریعے داخل ہوئیں۔ اشعری کے زمانے ہی میں یہ اعتراف کیا گیا کہ اللہ کا کلام ازلی و ابدی ہے، یعنی وہ ہمیشہ تھا اور ہمیشہ رہے گا، کیونکہ سکوت اللہ کے حق میں ایک نقص ہوگا۔ اشعری کے تابعین اس نتیجے پر بھی پہنچے کہ اللہ کا کلام فکر ہے یا کم از کم ''حدیث نفسی'' ہے، یعنی ایسا خیال جو ذہن میں موجود ہے اور اس لیے الفاظ و حروف کی مدد کے بغیر بھی جاری رہ سکتا ہے۔ اللہ کے لاتعداد کلمات بھی گویائی کی صورتیں ہیں، لیکن انسانی گفتگو کی طرح نہیں۔ ایک اعتبار سے وہ سب اللہ کے تکوینی اعمال ہیں، اسی طرح جس طرح وہ ایک واحد لفظ ''کُن'' سے کائنات کو وجود میں لایا۔ ''**انما قوله، واذا قضی امرا فانما یقول له، کن فیکون**۔'' (البقرہ ۱۱۷)، یعنی جب وہ کسی چیز کا فیصلہ کرتا ہے تو کہتا ہے ''کُن'' (ہو جا) اور وہ چیز ہو جاتی ہے۔ اشعری کے بعد حنبلیوں نے اسی دعوے پر اکتفا کیا کہ قرآن اللہ کا غیر مخلوق کلام ہے۔ ان میں سے بعض قرآن کے کاغذ، روشنائی اور طباعت وغیرہ کو بھی غیر مخلوق کہتے تھے۔ معتزلہ اس پر مصر تھے کہ قرآن مخلوق ہے۔ ماتریدیوں نے اس تنازعے کا یہ حل پیش کیا کہ قرآن، جو کلام اللہ ہے، مخلوق ہے۔ وہ ہماری بیاضوں میں مکتوب ہے، ہمارے دلوں میں محفوظ ہے، ہماری زبانوں پر مذکور ہے اور ہمارے کانوں سے مسموع ہے، لیکن ہماری بیاضیں، ہمارے دل، ہماری

زبانیں اور ہمارے کان اس کے ''محل'' نہیں ہیں۔

موسوی دینیات میں خدا کے کلام کا جو تصور تھا، اس نے یونانیوں کے عقل کل کے تصور میں مدغم ہو کر عیسوی دینیات میں ''لوگوس'' (logos) کی شکل اختیار کی، جو خدا کا کلام بھی ہے اور اس کی عقل بھی اور جس کا ارضی ظہور حضرت عیسیٰؑ کی ذات میں ہوا۔ اسلامی دینیات میں کلام اللہ کی ایک قدیم صفت ہے، جو ازلاً ایک عامل خلاق ہے اور دائرہ زمان کے اندر وحی وتنزیل۔ اشعریوں کا موقف بالخصوص یہ ہے کہ کلام کی صفت عملی اعتبار سے اللہ کی فکر ہے، لیکن انہوں نے انسانی فکر کے ساتھ اشتباہ سے دامن بچایا، کیونکہ انسانی فکر، جو عقل کی پیداوار ہے، حادث ہے۔ چنانچہ انہوں نے عقل کو اللہ کی طرف منسوب کرنے سے احتراز کیا۔

انجیل کی طرح قرآن بھی انسان کے کلام کو ایک عطیہ ربی کہتا ہے، البتہ وہ اس کے عطا ہونے کا ماجرا مختلف انداز میں بیان کرتا ہے۔ اس موضوع پر قرآن کی آیت یہ ہے: ''علم ال آدم الاسماء کلہا'' (البقرہ۔ ۳۱)، یعنی اللہ تعالیٰ نے سب نام آدمؑ کو سکھا دیے۔ جس طرح انجیل کے الفاظ کا بداہۃً یہ مطلب نہیں کہ آدمؑ کے منہ سے جو نام الم غلم نکلے وہ ہمیشہ کے لیے چیزوں سے منسلک ہو گئے، اسی طرح قرآن کی اس آیت سے لازماً یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ چیزوں کے نام پہلے سے موجود تھے اور اللہ نے وہ آدم کو سکھا دیے تھے اور نہ یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ چیزوں کے نام رکھنے میں آدم کی عقل کا کوئی عمل دخل نہ تھا۔ دونوں بیانوں کی معقول تفسیر صراحۃً یہ ہے کہ خدا نے آدم کو چیزوں کی ماہیت اور خواص کے ادراک کی صلاحیت اور اس ادراک کے مطابق ان کے لیے لسانی علامتیں وضع کرنے کی استعداد بخشی، یعنی انہیں کلام ناطق کا ملکہ عطا کیا، جس کی بدولت انھیں نہ صرف کائنات فطرت کا علم اور اس علم کے بیان کی قابلیت حاصل ہوگئی، بلکہ کائنات فطرت پر بڑی حد تک اختیار بھی مل گیا۔

وہ کلام ناطق جس کی توفیق اللہ نے آدم کو بخشی، کس زبان میں تھا؟ بنی اسرائیل کا دعویٰ یہ ہے کہ وہ زبان عبرانی تھی۔ ان کا یہ بھی عقیدہ ہے کہ عبرانی نوع انسانی کی عالمگیر زبان کی حیثیت سے قائم ودائم رہتی، اگر حضرت نوحؑ کے اخلاف نے از راہِ تکبر مینارِ بابل تعمیر نہ کیا ہوتا، جسے وہ بلندی میں آسمان کا ہمسر بنانا چاہتے تھے۔ خدا نے انھیں اس تکبر کی یہ سزا دی کہ انھیں بہت سی زبانیں سکھا دیں، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ وہ ایک دوسرے کی بات سمجھنے سے قاصر ہو گئے اور مینار کو مکمل نہ کر سکے۔ مینارِ بابل کے گر جانے کے بعد عبر کی اولاد نے عبرانی زبان قائم رکھی تا کہ وہ نجات

دہندہ جو ان کی نسل میں آنے والا تھا، سعادت و برکت اور وحدت و مؤدت کی زبان استعمال کرے۔

قرآن میں اس موضوع پر کوئی نص صریح نہیں کہ وہ کلام جس کی تعلیم اللہ نے حضرت آدم کو دی، کس زبان میں تھا؟ لیکن قرآن متعدد آیات میں اپنے آپ کو ام الکتاب، یعنی لوح محفوظ کی ایسی عبارات پر مشتمل کہتا ہے جو عربی زبان میں نازل کی گئیں، یعنی عربی زبان میں کلام الٰہی، عام اس سے کہ کلام الٰہی فی الاصل کس زبان میں تھا۔ چنانچہ قرآن کے بعض مفسرین نے، جن میں امام رازی سب سے ممتاز ہیں، علم ال آدم الاسماء کلہا کی یہ تفسیر کی ہے کہ اللہ نے حضرت آدمؑ کو کسی ایک زبان کی تعلیم نہ دی، بلکہ لاتعداد زبانیں بولنے کی توفیق بخشی۔ اس تفسیر کے مطابق مختلف زبانوں کے وجود میں آنے کا امکان پہلے انسانی متکلم کے پہلے کلام میں مضمر تھا، قطع نظر اس سے کہ وہ کلام دنیا کی کسی معروف زبان میں تھا یا نہ تھا اور تھا تو کس زبان میں تھا۔

چاہے خدا نے حضرت آدم کو کسی خاص زبان کی تعلیم دی یا نہ دی، بہر حال انھیں کلام کا ملکہ، یعنی زبان ایجاد کرنے کا ملکہ، عطا کر کے اس نے انھیں اپنی فکر میں معاونت اور اپنی تکوینی کارفرمائی کی نیابت بخش دی، کیونکہ جس طرح ازل میں کلام وجود کا مبداء تھا اسی طرح وہ عالم حادث میں شہود کا منبع ہے۔ ملکۂ کلام کی بدولت حضرت آدم میں فکر کی قوت پیدا ہو گئی، جس سے کام لے کر انھوں نے جمادات، نباتات اور حیوانات کی صفات کو ایک دوسرے سے ممیز کر کے ان کے نام رکھے اور یوں منتشر مظاہرِ صفات کے ہنگامے کو معین اور مشخص وحدتوں میں تبدیل کر دیا، یعنی عالم اشیاء کو وجود میں لائے۔

کلام کی معجزانہ قوت نہ صرف عالم معنی کی چیزوں کو عالم صورت میں لا کر جلوہ گر کرتی ہے، بلکہ قوانین فطرت کے نظام اور دنیا کے سلسلہ ہائے علت ومعلول پر بھی اثر انداز ہوتی ہے۔ بلند ترین سطح پر وہ خارق عادت واقعے، جو انبیائے کرام سے صادر ہوئے اور جنھیں ہم بجا طور پر معجزے کہتے ہیں، کلام ہی کی بدولت منصۂ شہود پر آئے۔ اگر حضرت موسیٰؑ نے ید بیضا اور عصائے موسوی کے کرشمے دکھا کر اپنے ضعیف الاعتقاد پیروؤں کو قائل کیا اور انھیں منظم کر کے فرعون کی غلامی سے آزادی دلائی تو اس لیے کہ وہ کلیم اللہ تھے۔ اگر حضرت عیسیٰؑ نے جذامیوں کو فوری شفا بخشی اور مردوں کو زندہ کر دیا تو اس لیے کہ وہ مجسم کلام اللہ تھے۔ اگر پیغمبر اسلام نے عربوں کو جاہلیت کی تاریکی سے نکال کر قیصر وکسریٰ کی سلطنت کے وارث اور تاریخِ تہذیب کے ایک نئے

دور کے مشعل بردار بنا دیا تو اس لیے کہ وہ صاحبِ قرآن تھے۔ انفرادی زندگی میں کلام کی کرشمہ سازیوں سے متعلق جو عام اعتقاد ہے، اس کے شواہد وہ اوراد و وظائف، تعویذ گنڈے، استخارے، پیشگوئیاں اور اسی قسم کی بے شمار چیزیں ہیں، جو چاہے محض اوہام ہی کیوں نہ ہوں، پھر بھی دنیا کی ہر قوم میں پائی جاتی ہیں۔ اور تو اور، عبادت، جس میں انسان زمان و مکان کی سرحدیں پار کر کے اپنے آپ کو ذاتِ مطلق کے حضور میں پاتا ہے، انسان کا وہ لطیف ترین روحانی تجربہ ہے جو کلام ہی کے وسیلے سے حاصل ہوتا ہے، کیونکہ عبادت بے صدا تو ہو سکتی ہے، لیکن بے لفظ نہیں ہو سکتی۔ نفس انسانی کی کوئی کیفیت ایسی نہیں، جس میں الفاظ موجود نہ ہوتے ہوں، چاہے شعوری طور پر یا غیر شعوری طور پر، چاہے بہ آوازِ بلند یا خاموش خود کلامی کی شکل میں۔

زبان کی مافوق الفطرت اصلیت و ماہیت کے بارے میں ایک اور نظامِ خیال، یعنی صنمیات، جسے مذہب کی ایک ابتدائی صورت کہنا چاہیے، مذہب کا ہم نوا ہے۔ مذہب نے زبان کا جو خالصاً روحانی تصور پیش کیا اس کے صورت پذیر ہونے سے پہلے ذہنِ انسانی کے ارتقا کے کئی طویل دور گزرے، جن میں ماحول کی ہر چیز انسان کے لیے ماورائے فہم تھی۔ چونکہ اس نے ابھی قوانینِ فطرت سے آشنائی پیدا نہ کی تھی، فطرت کے عام مظاہر اس کے لیے پراسرار ہستیوں کے شعبدے تھے، جن میں سے بعض اس کی دوست اور بعض اس کی دشمن تھیں۔ یہ ہستیاں اسے انسانوں اور حیوانوں کے لباس میں نظر آتی تھیں، کیونکہ اس کا تجربہ ابھی اپنے آس پاس کے ہم جنسوں اور جانوروں تک محدود تھا۔ البتہ اس کے خیالی انسان اور جانور دونوں غیر معمولی ہوتے تھے، یعنی انسان مافوق البشر اور جانور انسانی صفات کے حامل۔ ان عجیب الخلقت ہستیوں کی سرگرمیوں اور ان کے باہمی معاملات کے قصے ہر قوم کے ابتدائی ادوار کے ادب کا بیش بہا سرمایہ ہیں۔ اس سرمائے کا نام انگریزی میں متھالوجی یا مائتھالوجی (mythology) ہے۔ جس کے لیے اردو میں مختلف الفاظ استعمال کیے جاتے ہیں: مثلاً صنمیات، علم الاصنام، اساطیر الاولین اور دیومالا، ہم ان میں سے صنمیات کا لفظ اصطلاحاً استعمال کریں گے اور ان قصوں کو جن کے مجموعے کو ہم اس نام سے پکاریں گے (یعنی myths کو) اساطیر یا صنمیاتی اساطیر کہیں گے (صیغۂ واحد میں اسطور)۔

متھ (myth) کی تشریح آکسفورڈ ڈکشنری میں یوں کی گئی ہے:

"ایک خالصۃً فرضی حکایت، عموماً خارق عادت اشخاص، افعال یا واقعات

سے متعلق، جس میں فطری یا تاریخی مظاہر کی بابت کوئی مقبولِ عام خیال متشکل کیا گیا ہو۔"

انگریزوں کی بعض دوسری ثقہ ڈکشنریاں اس تشریح میں دو مزید عناصر شامل کرتی ہیں۔ پہلا یہ کہ "متھ" انسانی شعور کے ایک غیر مفکرانہ اور غیر ناقدانہ عمل کی پیداوار ہوتی ہے، دوسرا یہ کہ وہ قوائے فطرت کو اشخاص کی صورت میں پیش کرتی ہے، ایسے اشخاص کی صورت میں جن سے مافوق الفطرت اور مافوق البشر افعال صادر ہوتے ہیں۔ اس تشریح سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ متھ محض ایک من گھڑت کہانی ہوتی ہے، جس میں سرے سے کوئی حقیقت نہیں ہوتی۔ یہ خیال نہ تو متھ کے کلاسیکی تصور سے اور نہ اس کے جدید ترین تصور سے مطابقت رکھتا ہے۔ متھ فطرت کے جن مظاہر کو مافوق البشر ہستیوں کے لباس میں پیش کرتی ہے وہ سائنسی معنوں میں فطرت کے مظاہر نہیں ہوتے، بلکہ حقیقت کے مظاہر ہوتے ہیں۔ جن کا ادراک ایک ایسے طریقے سے کیا جاتا ہے، جو سائنس کے طریقے سے مختلف ہے۔ صنمیاتی اساطیر انسان کے ذہنی ارتقا کے ایک ایسے دور کی یادگاریں ہیں، جس میں اس نے فطرت اور مافوق الفطرت میں تمیز کرنا نہ سیکھا تھا، کیونکہ فطرت کا سائنسی تصور ابھی اس کے ذہن میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ چنانچہ جو چیزیں ہمارے لیے فطری ہیں، وہ اس کے لیے مافوق الفطرت تھیں اور جو چیزیں ہمارے لیے مافوق الفطرت (یا غیر فطری) ہیں، وہ اس کے لیے فطری تھیں۔ اسی طرح مظاہرِ فطرت کو انسانوں اور حیوانوں کے روپ میں پیش کرنا بھی اوائلی انسان کے ذہن کا ایک فطری عمل تھا، جس میں شعوری اختراع، یعنی افسانہ طرازی کا کوئی دخل نہ تھا۔ حاصل کلام یہ کہ صنمیات اوائلی انسان کے لیے حقیقت کے ادراک اور بیان کا ایک طریقہ تھی۔

اس معنی میں صنمیات مذہب کی پیش رو تھی اور مذہب کا وہ نظامِ علامات جس سے کام لے کر وہ ازل و ابد، غیب و شہود، خدا و انسان، کون و فساد، حیات و ممات، خیر و شر اور دنیا و آخرت کے اسرار بے نقاب کرتا ہے، صنمیاتی اساطیر ہی کی ایک تہذیب یافتہ اور منزہ صورت ہے۔ یہ کلیہ کسی نہ کسی حد تک تمام مذاہب پر صادق آتا ہے، یہاں تک کہ اسلام پر بھی، جس نے انسان صفت دیوتاؤں اور دیویوں اور ان کی من مانی اور بے ہنگم سرگرمیوں کو نظامِ موجودات کا شیرازہ بند ماننے سے انکار کر دیا اور انسان کی عقل سے خطاب کر کے فطرت کے اٹوٹ اور اٹل قوانین کو ایک واحد قانون ساز کے وجود کی دلیل بنایا۔ اگر قرآن ایک طرف یہ کہتا ہے کہ اس نے انبیا اور اقوام کے جو واقعات

بیان کیے ہیں وہ محض اساطیر الاولین نہیں ہیں، تو دوسری طرف وہ اپنی بعض آیات کو، جن میں تجربۂ انسانی سے ماورا باتیں کہی گئی ہیں، متشابہات کا لقب دیتا ہے۔ یہ متشابہات ایسی علامتیں ہیں، جو مجاز کے ذریعے حقیقت کی، حاضر کے ذریعے غائب کی، ظاہری کے ذریعے باطنی کی، مادی کے ذریعے روحانی کی اور محدود کے ذریعے غیر محدود کی نشاندہی کرتی ہیں۔ ان کی صداقت پر اعتماد خالصۂ اعتقاد کی بات ہے۔ چنانچہ ان کی تاویل کو راسخ العقیدہ علمائے دین نے اتنا ہی مذموم قرار دیا ہے جتنا افلاطون نے ''فیڈرس'' میں متھ کی عقلی تفسیر کو قرار دیا تھا۔ یقین و ایمان کی جس سطح پر نفس انسانی قرآنی متشابہات سے دوچار ہوتا ہے اور اوائلی ادوار میں اساطیر سے دوچار ہوا تھا، اس سطح پر واقعاتی صداقت اس کے لیے کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس لیے وہ اسے تحقیق کا مستحق نہیں سمجھتا۔

علمائے لسانیات میں سے میکس مُلر (Max Muller) نے زبان اور ضمیات کے باہمی تعلق پر خاص توجہ مبذول کی ہے۔ اس کی رائے میں ضمیاتی اساطیر نہ تو ایسے تاریخی واقعات ہیں جنھیں بگاڑ کر فرضی قصوں کی صورت دے دی گئی ہے اور نہ ایسے فرضی قصے ہیں جنھوں نے تاریخی واقعات کی جعلی حیثیت حاصل کر لی ہے۔ وہ یہ بھی تسلیم نہیں کرتا کہ ان کا سرچشمہ فطرت کے عظیم صور و قویٰ کا مشاہدہ اور ان پر غور و فکر ہے۔ وہ انھیں زبان کی پیداوار خیال کرتا ہے اور انھیں زبان کے ایک بنیادی نقص، ایک جبلی کمزوری کا نتیجہ کہتا ہے۔ ہر لسانی بیان میں ایک قسم کا ابہام ہوتا ہے۔ میکس ملر کی رائے میں زبان کا یہ فطری ابہام ہی ضمیات کا منبع ہے۔ وہ اپنے نتیجۂ فکر کو ذیل کے الفاظ میں بیان کرتا ہے:

> ''ضمیات ایک ناگزیر چیز ہے، کیونکہ وہ ایک فطری چیز ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ زبان خیالات کی خارجی صورت اور اظہار ہے تو یہ ماننا پڑے گا کہ ضمیات اس کی سرشت کا ایک جزو ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ضمیات وہ کالی پرچھائیں ہیں، جو زبان خیال پر ڈالتی ہے اور یہ پرچھائیں اس وقت تک ناپید نہیں ہو سکتی جب تک زبان اور خیال میں مکمل مطابقت پیدا نہ ہو جائے اور یہ ایک ایسی بات ہے جو کبھی ہونے کی نہیں...... بلند ترین معنی میں ضمیات وہ قوت مؤثر ہے جسے زبان ذہنی سرگرمی کے ہر ممکن شعبے میں فکر و خیال پر نافذ کرتی ہے۔''

چنانچہ میکس ملر کی نگاہ میں ضمیات کی دنیا محض وہم و خیال کی دنیا ہے، جسے انسانی زبان کی ایک فطری کمزوری وجود میں لاتی ہے۔

ارنسٹ کاسیرر (Ernst Cassirer) نے، جس کی تصانیف علامات کے جدید فلسفے میں ایک بلند مقام رکھتی ہیں، زبان اور ضمیات کے باہمی تعلق پر ایک مستقل نظریہ پیش کیا ہے جو میکس ملر کے نظریے کی ضد ہے۔ ہم کاسیرر کا نظریہ قدرے تفصیل سے پیش کرتے ہیں:

زبان، جو انسان کا اہم ترین آلۂ فکر ہے، اتنی اس کے استدلالی رجحان کی آئینہ دار نہیں، جتنی اس کے رجحانِ اسطور سازی کی غماز ہے۔ زبان کا کام فکر کی علامتیں مہیا کرنا ہے اور یہ کام وہ فکر کے دو ایسے اسالیب کے لیے انجام دیتی ہے، جو ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں، یعنی استدلالی منطق اور تخلیقی تخیل۔ انسانی فہم کا آغاز تصور (Conception) سے ہوتا ہے، جو انسان کی اولین ذہنی فعلیت ہے اور تصور کا عمل ہمیشہ علامتی اظہار پر ختم ہوتا ہے۔ کوئی تصور اس وقت تک نہ ذہن میں آ سکتا ہے نہ قائم رہ سکتا ہے جب تک وہ ایک علامت میں مجسم نہ ہو جائے۔ علامتی اسالیب اظہار میں جو سب سے پرانے معلوم ہوتے ہیں وہ زبان اور ضمیات ہیں۔ چونکہ ان دونوں کی ابتدا قبل تاریخ زمانے میں ہوئی ہم ان کی عمر کا صحیح صحیح اندازہ نہیں لگا سکتے۔ تاہم یہ خیال کرنے کی متعدد معقول وجوہ ہیں کہ دونوں ایک ساتھ وجود میں آئے، یعنی نفس انسانی کی توام مخلوق ہیں۔ فکر انسان کے ابتدائی ملکات میں سے ایک ملکہ نہیں۔ فکر کے بیج اپنی محیر العقول قوت نمو کے باوجود صدیوں تک زمین میں دبے رہے اور وہ زمین جس میں وہ دبے رہے، زبان تھی۔ منطق زبان کی پیداوار ہے، لیکن وہ فوراً پیدا نہیں ہوتی، بلکہ اس وقت پیدا ہوتی ہے جب زبان، جو علامتی اسالیب اظہار میں سب سے بڑا اسلوب ہے، پختہ ہو جاتی ہے۔ ضمیات اپنے استعاراتی خیالات کے طلسمی حصار سے کبھی باہر نہیں نکلتی۔ وہ مذہب اور شاعری کی چوٹیوں تک تو جا پہنچتی ہے، لیکن اس کے تصورات اور سائنس کے تصورات کے درمیان جو خلیج حائل ہے وہ کبھی ذرہ برابر کم نہیں ہوتی۔ اس کے برخلاف زبان، اس کے باوجود کہ اس کی پیدائش بھی اسی طلسمی حصار کے اندر ہوتی ہے، اسے توڑ کر باہر نکل جانے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ زبان ہمیں انسانی ذہن کے دور اساطیر سازی سے منطقی فکر کے اس دور تک لے جاتی ہے جس میں وہ امورِ واقعی کے تصورات قائم کرنے لگتا ہے۔

کاسیرر کی رائے میں میکس ملر کا انداز فکر اس سطحی واقعیت پرستی کا نتیجہ ہے، جس کے نزدیک اشیا کی حقیقت ایک ایسی ٹھوس چیز ہے، جسے ہم گویا براہ راست انگلیوں سے چھو سکتے ہیں۔

سچ تو یہ ہے کہ انسان کے جتنے ذہنی اعمال ہیں ان میں سے کوئی حقیقت کو اپنی گرفت میں نہیں لا سکتا۔ حقیقت تک رسائی کے لیے اس کو چاروناچار علامات کا وسیلہ اختیار کرنا پڑتا ہے۔ لیکن علامتیں چونکہ ایک واسطہ ہوتی ہیں اس لیے وہ حقیقت اور ذہن کے درمیان ایک پردہ بلکہ ایک دیوار بن کر حائل ہو جاتی ہیں۔ نہ صرف فن، صنمیات اور زبان، بلکہ خود علم نظری بھی سیمیا کی سی نمود ہے، کیونکہ علم کبھی اشیا کی اصلی ماہیت کی نمائندگی نہیں کر سکتا۔ اس کی نمائندگی کے لیے اسے تصورات وضع کرنے پڑتے ہیں، جو فکر کی پیداوار ہوتے ہیں اور اشیا کی ہیئتوں کی بجائے فکر کی ہیئتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ صنمیات، فن اور زبان کی طرح سائنس بھی، ایک افسانہ بن کر رہ جاتی ہے۔ اس ذہنی انتشار کا صرف ایک علاج ہے۔ وہ یہ کہ ذہنی ہیئتوں کو کسی خارجی پیمانے سے جانچنے کی بجائے ہم ان کو آپ اپنی معنویت اور صداقت کا معیار تسلیم کر لیں۔ اس کے بجائے کہ ہم انھیں خارجی اشیا کی نقلیں سمجھیں، انھیں موجود بالذات تصور کریں۔ اس زاویہ نگاہ سے صنمیات، فن، زبان اور سائنس علامتوں کے نظام بن جاتے ہیں، ایسی علامتوں کے نظام نہیں جو استعارہ، کنایہ، مجاز وغیرہ کی وساطت سے کسی موجود فی الخارج حقیقت کی نمائندگی کرتی ہیں، بلکہ ایسی علامتوں کے نظام جو آپ اپنی دنیائیں خلق کرتی ہیں۔ ان دنیاؤں میں روحِ انسانی اپنے آپ کو باطنی منطق کے ذریعے جلوہ گر کرتی ہے، جو حقیقت کا واحد عامل صورت گر ہے۔

منطق کی روایتی تعلیم کے مطابق نفس تصورات اس طرح وضع کرتا ہے کہ چند ایسی چیزیں لے کر، جن میں کچھ مشترک صفات پائی جاتی ہیں، ان مشترک صفات کو چیزوں کے باہمی اختلافات سے علیحدہ کرتا ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ صرف ان چیزوں کی مشابہتیں زیرِ غور آتی ہیں اور اس طرح چیزوں کی ایک قسم کے بارے میں ایک عام خیال شعور میں پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ تصور وہ خیال ہے جو لازمی اوصاف کی کلیت کی نمائندگی کرتا ہے، یعنی چیزوں کے جوہر کی۔ اس عمل کے لیے چند معین اور قابل شناخت صفات کی موجودگی ضروری ہے۔ اس مرحلے پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی صفات زبان کے وجود سے پیشتر کیونکر وجود میں آ سکتی ہیں۔ کیا ہم ان کے نام رکھنے کے عمل کی بدولت ہی انھیں وجود میں نہیں لاتے؟ اگر ایسا ہے تو یہ مزید سوال پیدا ہوتا ہے کہ وہ کون سی چیز ہے جو زبان کو اس پر آمادہ کرتی ہے کہ ان خیالوں کو گروہوں میں تقسیم کرے؟ وہ کون سی چیز ہے جس کی بدولت زبان تاثرات کے ہمیشہ رواں اور ہمیشہ یکساں دریا سے، جو ہمارے حواس پر یلغار کرتا رہتا ہے یا نفس کے خود مختار عمل کے سرچشمے سے پھوٹ نکلتا ہے، چند نمایاں

صورتیں انتخاب کر کے انھیں ایک خاص معنویت سے معمور کر دیتی ہے؟ روایتی منطق ان سوالات کے جواب دینے سے قاصر رہتی ہے۔

بنیادی سوال تو یہ ہے کہ زمان نے اپنا کام، یعنی چیزوں کے نام رکھنے کا عمل اور اس کے ذریعے عالم اشیا کو ذہن کے لیے وجود میں لانے کا عمل کیونکر شروع کیا؟ چیزوں کے نام رکھنے سے پیشتر ضروری تھا کہ انسان کو چیزوں کی صفات کا کچھ وقوف ہوتا۔ اکثر محققین اس نقطے پر پہنچ کر رک جاتے ہیں۔ جنھوں نے زبان کی اصل کے بارے میں تجسس کیا ہے وہ بھی صرف اس مفروضے پر اکتفا کرتے ہیں کہ روحِ انسانی میں کوئی ایسی جبلی قوت تھی، جس کی بدولت انسان نے چیزوں سے آگاہی پیدا کی۔

ہرڈر (Herder) اس کی توجیہ یوں کرتا ہے: ''جب انسان غور و فکر کے مرحلے پر پہنچا، جو اس کا امتیازی وصف ہے اور جب اس غور و فکر میں آزادی پیدا ہو گئی تو اس نے زبان ایجاد کی۔'' اس کا مطلب یہ ہے کہ انسان کی عقل یعنی اس کی قوت غور و فکر فطری طور پر چیزوں میں امتیازی اوصاف ڈھونڈتی ہے اور جب اسے ایسے اوصاف مل جاتے ہیں تو وہ ان کے نام ایجاد کرتا ہے۔ ہمبولٹ (Humboldt) کا موقف اس کے برخلاف یہ ہے کہ زبان کی ایک باطنی صورت ہوتی ہے، یعنی زبان کا منبع اشیا کا تجربہ نہیں، بلکہ ایسے تصورات ہیں جو نفس کی خود مختار فاعلیت کی بدولت پیدا ہوتے ہیں۔ چنانچہ اس کے نزدیک زبان اشیا کی من حیث الاشیاء نمائندگی نہیں کرتی، بلکہ نفس کی داخلی ہیئتوں کی۔ ان دونوں نظریوں میں زبان کے وجود میں آنے سے پیشتر کسی اور چیز کا وجود فرض کیا گیا ہے، اس لیے یہ زبان کی اصل کی تسلی بخش توجیہ نہیں کرتے۔

اس مسئلے کا حل سیرر کے نزدیک صرف اس صورت میں دستیاب ہو سکتا ہے کہ ابتدائی لسانی ہیئتوں اور منطقی تصور کی ہیئتوں کا باہمی مقابلہ کرنے کی بجائے ہم ان دونوں کا مقابلہ صنمیاتی تخیل سے کریں۔ لسانی تصور اور صنمیاتی تصور میں جو چیز مشترک ہے اور جو انھیں منطقی فکر کی ہیئتوں سے ممتاز کرتی ہے وہ یہ ہے کہ ان دونوں میں ایک ہی قسم کا ذہنی فہم ہوتا ہے، جو ہمارے نظری تفکر کے اسالیب سے مختلف ہوتا ہے۔ نظری فکر کا اولین مقصد یہ ہوتا ہے کہ حسی یا وجدانی تجربے کے مواد کو اپنی اصلی علیحدگی سے نجات دلائے۔ وہ اس مواد کو اس کی تنگ حدود سے باہر لے جاتی ہے، دوسرے تجربوں کے مواد سے اس کا مقابلہ کرتی ہے اور اسے ایک معین نظام کی صورت میں ترتیب دیتی ہے، جس کا کوئی حصہ دوسرے حصوں سے جدا یا غیر متعلق نہیں ہوتا، بلکہ سب حصے ایک دوسرے کا

حوالہ دیتے ہیں اور ایک دوسرے پر روشنی ڈالتے ہیں۔ چنانچہ ہر منفرد امر یا واقعہ فکر کے غیر مرئی رشتوں سے بُنے ہوئے ایک جال میں گرفتار ہو جاتا ہے اور اس طرح اس میں یہ نظری معنویت پیدا ہو جاتی ہے کہ وہ ایک کلیت کا ایک جزو لاینفک بن جاتا ہے۔ اگر صنمیاتی فکر پر اس کی ابتدائی صورت میں نظر ڈالی جائے تو دیکھا جائے گا کہ اس پر اس قسم کی کوئی مہر کلیت ثبت نہیں ہوتی، بلکہ ذہنی وحدت کی صفت اس کی روح رواں کے بالکل منافی ہے۔ صنمیاتی اسلوب تفکر میں فکر وجدان کے تمام معطیات کو بیک وقت اپنے دامن میں نہیں سمیٹ لیتی تاکہ ان کا ایک دوسرے سے مقابلہ کرے، بلکہ جس وجدان سے وہ یکایک دوچار ہوتی ہے اس سے مسحور ہو جاتی ہے۔ چنانچہ وہ فوری تجربے کو اپنی منزل بنا کر اسی پر ٹھہر جاتی ہے۔ حاضر محسوس اس کے لیے اس قدر جاذب توجہ ہوتا ہے کہ اس کے سامنے ہر دوسری چیز ماند پڑ جاتی ہے۔ جس شخص پر اس قسم کے صنمیاتی (بلکہ کہا جا سکتا ہے کہ مذہبی) وجدان کا جادو چل جائے اس کے لیے دنیا و مافیہا کالعدم ہو جاتے ہیں۔ اس کی خودی ایک ہی چیز پر مرکوز ہو کر رہ جاتی ہے، اسی میں زندہ رہتی ہے اور اسی میں اپنے آپ کو فنا کر دیتی ہے یعنی خارجی دنیا کی ایک ہی چیز اس پر خوف، امید یا آرزو کے جذبات مسلط کر کے اس کے سارے وجود روحانی پر غالب آ جاتی ہے۔ بالآخر یہ موضوعی ہیجان معروضی وقوف میں تبدیل ہو جاتا ہے اور تخیل کی آنکھ کے سامنے ایک دیوتا یا دیوی یا کسی دیوتا یا دیوی کی مورت جلوہ نما ہو جاتی ہے۔ اصلی و ابتدائی لسانی تصورات کی قفل کشائی کے لیے ہمیں جو کنجی درکار ہے وہ ہمیں صنمیات کے اس وجدانی و تخلیقی عمل میں تلاش کرنی چاہیے، نہ کہ نظری و استدلالی تصورات کی تشکیل میں۔

جس طرح صنمیاتی وجدان میں لمحے بھر کے لیے کوئی دیوتا وجود میں آ جاتا ہے اور پھر اپنے ماحول سے جدا ہو کر ایک خود مختار اور مستقل ہستی بن جاتا ہے، اسی طرح زبان کی ابتدائی اصوات میں اپنی ہستی کو مستقل بنانے کا رجحان ہوتا ہے۔ دیوتاؤں کی طرح الفاظ بھی انسان کے سامنے اپنے آپ کو یوں پیش کرتے ہیں جیسے وہ اس کی تخلیق نہیں، بلکہ موجود بالذات چیزیں ہیں، جو خود اپنے بل بوتے پر قائم ہیں۔

اگرچہ انسان خود زبان ایجاد کرتا ہے، شروع شروع میں اسے اس امر کا احساس نہیں ہوتا۔ اس کی صنمیاتی ذہنیت کے زیر اثر اس کی ایجاد کی ہوئی زبان اس کے ایجاد کیے ہوئے دوسرے آلات کی طرح اپنے آپ کو ایک ساحرانہ قوت سے مسلح کر کے، اس کی ملکہ، اس کی دیوی، بلکہ اس

کا خدا بن جاتی ہے۔ انسان کو ذہنی ارتقا کے متعدد مراحل طے کرنے پڑے، تب کہیں جا کر اس کے لیے زبان فکر کا ایک آلہ، نفس کی ایک تخلیق اور روحانی حقیقت کی تشکیل کا ایک وسیلہ بنی۔

زبان کے وجود میں آنے کے ساتھ جو روحانی صبحِ کاذب طلوع ہوتی ہے، صنمیاتی ذہنیت اسے معروضی واقعیت بخش دیتی ہے۔ ژاں پال (Jean Paul) اس نکتے کو بڑے خوبصورت الفاظ میں بیان کرتا ہے:

> ''مجھے یوں معلوم ہوتا ہے کہ جس طرح جانور خارجی دنیا میں یوں منہ اٹھائے چلے جاتے ہیں جیسے وہ ایک اندھیرا اور ہلکورے لیتا ہوا سمندر ہو، اسی طرح انسان بھی خارجی ادراکات کی تاروں بھری پہنائیوں میں ٹامک ٹوئیے مارتا پھرتا، اگر وہ زبان کی مدد سے اس داغ داغ اُجالے کو ستاروں کے مجموعوں میں تقسیم نہ کر سکتا اور اس طرح ایک وسیع کل کو ایسے اجزا میں تبدیل نہ کر سکتا، جو اس کے شعور میں آ سکتے ہیں۔''

وجود کی مبہم کلیت کو واضح اور لسانی طور پر قابل تعیین ہیئتوں میں تبدیل کرنے کا عمل صنمیاتی نہج فکر کے مطابق بالکل یوں ہے جیسے ہیولیٰ کا کائنات میں متشکل ہونا۔ یہ عظیم الشان تبدیلی زبان کا کارنامہ ہے۔ زبان اور صنمیات کی ہیئت تصور کو ہم جو موزوں ترین نام دے سکتے ہیں وہ استعاراتی تفکر ہے۔ بعض اہل الرائے کے نزدیک استعارے کا منبع خود زبان کی ساخت ہے، بعض کے نزدیک صنمیاتی تخیل۔ بعض لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ زبان ہی ہے جو اپنی استعاراتی جبلت کی بدولت صنمیات کو جنم دیتی ہے، بعض اس کے برعکس یہ رائے رکھتے ہیں کہ الفاظ میں جو استعاراتی خصوصیت ہوتی ہے وہ ایک ایسی میراث ہے، جو زبان کو صنمیات سے ملی ہے۔ ہرڈر (Herder) نے اپنے انعامی مضمون میں تمام لفظی و منطقی تصورات کے صنمیاتی پہلو پر بالخصوص زور دیا۔

> ''چونکہ فطرت کی دنیا آوازوں کا ایک ہنگامہ ہے اس لیے انسان کو، جو حواس کا بندہ ہے، کون سی بات اس سے زیادہ فطری لگ سکتی تھی کہ فطرت ایک جیتی جاگتی، چلتی پھرتی، منہ سے بولتی چیز ہے۔ ایک وحشی کی نظر ایک شاندار پھننگ والے درخت پر پڑتی ہے۔ پھننگ میں یکایک ایک سرسراہٹ سی پیدا ہوتی ہے۔ وحشی دل ہی دل میں کہتا ہے کہ ہو نہ ہو یہ تو

کوئی دیوتا ہے۔ وہ منہ کے بل زمین پر لیٹ جاتا ہے اور درخت کی پوجا کرنے لگتا ہے۔ یہ ہے بندۂ حواس انسان کی پُراسرار تاریخ۔ یوں اس کا ارتقا فعل و اسم سے شروع ہوا اور یوں اس نے مجردِ فکر سے آگے کا مرحلہ بہ آسانی طے کیا۔ شمالی امریکہ کے وحشیوں کے لیے اب بھی ہر چیز ذی حیات ہے، ہر چیز کی ایک روح ہے۔ یہ بات کہ یہی حال یونانیوں اور اہلِ مشرق کا تھا، ان کی لغتوں اور صرف و نحو کی کتابوں سے واضح ہے۔ جس طرح فطرت ان کتابوں کے مؤلفین کے لیے دیوتاؤں کا ایک بہت بڑا مندر تھی، اسی طرح یہ کتابیں بھی دیوتاؤں کے تذکرے ہیں...... آندھی، جھکڑ اور طوفان، ہلکی ہلکی ہوا، صاف شفاف چشمے، اتھاہ سمندر، یہ ہیں وہ چیزیں جن میں ان کی صنمیات کے گنجینے دفن ہیں اور یہ ہیں قدیم زبانوں کے افعال و اسماء۔ چنانچہ سب سے پرانی لغتیں دیوتاؤں کی منہ سے بولتی کہانیاں تھیں۔''

رومانی (The Romantics) اس معاملے میں ہرڈر کے نقشِ قدم پر چلے۔ مثلاً شیلنگ (Schelling) کے نزدیک زبان صنمیات کی ایک ماند پڑی ہوئی شکل ہے۔ صنمیات میں جو چیزیں ٹھوس اور جیتے جاگتے اختلافات کے طور پر بیان کی جاتی تھیں، وہ زبان میں محض مجرد امتیازات بن گئیں۔ انیسویں صدی کے نصف دوم میں تقابلی صنمیات سے متعلق جو کاوشیں کی گئیں، بالخصوص جو تحقیقات ایڈالبرٹ کوہن (Adalbert Kuhn) اور میکس ملر نے کیں ان میں اس کی عین مخالف روش اختیار کی گئی۔ ان محققین کی رائے میں صنمیات زبان کی پیداوار تھی۔ صنمیات میں جو بنیادی استعارہ (لغت کی زبان میں مادہ) ہوتا ہے، اسے وہ ایک لسانی مظہر خیال کرتے تھے۔ میکس ملر کہتا ہے:

''جہاں کوئی لفظ جو شروع شروع میں استعارۃً استعمال ہوتا تھا اس امر کے واضح تصور کے بغیر استعمال کیا جائے کہ اس لفظ کے اصلی استعمال اور استعاراتی استعمال کے درمیان کون کون سے مرحلے تھے، وہیں صنمیات کے وجود میں آنے کا خطرہ پیدا ہو جاتا ہے۔ جب کبھی یہ مرحلے فراموش کر دیے جائیں اور ان کی جگہ مصنوعی مرحلے فرض کر لیے جائیں تو اس کا نتیجہ

ہوتا ہے صنمیات، بلکہ سچ پوچھیے تو بگڑی ہوئی زبان، علیل زبان، عام اس سے کہ اس زبان کا تعلق مذہبی امور سے ہے یا دنیوی معاملات سے۔''

اس تنازعے کے فیصلے کے لیے ضروری ہے کہ استعارے کے بنیادی تصور کا جائزہ لیا اور اسے متعین کیا جائے۔ محدود معنیٰ میں استعارہ یہ ہے کہ کسی خیال کو کسی اور خیال کے نام سے موسوم کیا جائے جو اس سے کسی طرح کی مشابہت یا مماثلت رکھتا ہے۔ اس صورت میں استعارہ ایک قسم کا ترجمہ ہوتا ہے۔ ہائنز ورنر (Heinz Werner) کی رائے میں اس قسم کے استعارے، جن میں ایک خیال کو کسی دوسرے خیال کے الفاظ میں بیان کیا جاتا ہے، دنیا کے ایک جادوگرانہ تصور کی پیداوار ہوتے ہیں۔ لیکن جن استعاروں کی طرفین (یعنی مستعار لہ اور مستعار منہ) دونوں معروف الفاظ ہوں، یعنی ایسے الفاظ جن کے مفاہیم پہلے ہی سے جانے پہچانے ہوں، ان میں اور بنیادی استعاروں میں تمیز ضروری ہے، جو صنمیاتی اور لسانی دونوں قسم کے تصورات کے شکل پذیر ہونے کی ایک لازمی شرط ہیں۔

زبان اور صنمیات ایک دوسرے سے ایک قدیم اور فطری رشتے میں منسلک ہیں۔ اس رشتے کی گرہ آہستہ آہستہ کھلتی ہے اور جب یہ گرہ کھلتی ہے تب کہیں جا کر وہ ایک دوسری پر دار و مدار سے بے نیاز ہوتی ہیں۔ وہ ایک ہی تنے کی دو شاخیں ہیں۔ دونوں علامتی تشکیل کے اس تقاضے کا اظہار ہیں جو سیدھے سادے حسی تجربوں کے ارتکاز اور ارتفاع سے پیدا ہوتا ہے۔ زبان کے کلمات اور ابتدائی ادوار کی صنمیاتی اساطیر میں ایک ہی باطنی عمل تکمیل پاتا ہے؛ دونوں سے ایک ہی قسم کے تناؤ میں تخفیف ہوتی ہے، یعنی موضوعی محرکات اور مہیجات کا اظہار متعین معروضی شکلوں اور صورتوں میں۔ یوزنر (Usener) اس موضوع پر بڑی شد و مد سے کہتا ہے:

''کسی چیز کا نام محض ارادے کے بل بوتے پر نہیں ہوتا کہ کسی چیز کی نشان دہی کرنے کے لیے لوگ کوئی من مانا نشان ایجاد کر لیتے ہیں۔ خارجی دنیا کی کوئی چیز جو روحانی برانگیختگی پیدا کرتی ہے، وہ خود اس چیز کی وجہ تسمیہ بن جاتی ہے۔ انسان کی خودی غیر سے دوچار ہو کر اس سے چند حسی تاثرات قبول کرتی ہے۔ ان تاثرات میں سے جو سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں وہ قدرتی طور پر اپنے اظہار کے لیے کوشاں ہوتے ہیں۔ انھی کی بدولت جدا جدا نام وجود میں آتے ہیں جو زبان کا سرمایہ بنتے ہیں۔''

صنمیات اور زبان ایک دوسری سے بہت کچھ حاصل کرتی ہیں۔ لیکن انسانی ذہنیت کے ارتقا کے دوران ان کا باہمی تعلق، جو اتنا قریبی اور لازمی معلوم ہوتا ہے، ڈھیلا پڑنے لگتا ہے، کیونکہ زبان محض صنمیات کی دنیا کی رہنے والی نہیں، اس کے اندر شروع ہی سے ایک اور قوت پنہاں ہے، یعنی منطق کی قوت۔ زبان کے ارتقا کے دوران الفاظ رفتہ رفتہ تصورات کے نشان بنتے چلے جاتے ہیں۔ اصل سے جدا اور آزاد ہونے کے اس عمل کے پہلو بہ پہلو ایک اور عمل جاری رہتا ہے۔ زبان کی طرح فن بھی دراصل صنمیات سے وابستہ تھا۔ صنمیات، زبان اور فن تینوں مل کر ابتدا میں ایک مکمل وحدت ہوتی ہے، جو آہستہ آہستہ روحانی تخلیق کے تین جدا جدا اسالیب میں تقسیم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ وہ صنمیاتی روح رواں جو اس قریبی تعلق کے طفیل انسانی گفتگو کے الفاظ میں پیدا ہو جاتی ہے، ہر قسم کی فنی صورت گری میں بھی سرایت کر جاتی ہے۔ اگرچہ زبان اور فن رفتہ رفتہ اپنی صنمیاتی اصل کے بندھنوں سے آزاد ہو جاتے ہیں، پھر بھی ان کی روحانی وحدت ایک بلند تر سطح پر جلوہ گر ہوتی ہے۔

زبان نے فکر کا وسیلۂ اظہار، یعنی منطقی تصورات و تصدیقات کے بیان کا وسیلہ بن کر جو ترقی کی، اسے اس ترقی کی یہ قیمت ادا کرنی پڑی کہ اس نے براہ راست تجربے سے حاصل کیے ہوئے سرمائے سے ہاتھ دھو لیے۔ بال آخر یہ ہوا کہ وہ ٹھوس حیثیت اور وہ جذباتی قوت جو کسی زمانے میں اس کی ملکیت تھی، اس کا محض ایک ڈھانچہ سا باقی رہ گیا۔ لیکن ایک ذہنی اقلیم ایسی ہے جس میں کلام اپنی اصلی تخلیقی قوت کو صرف قائم ہی نہیں رکھتا، بلکہ اس کی تجدید بھی کرتا رہتا ہے، یعنی جون بدل بدل کر نئے سرے سے حسی و روحانی جنم لیتا رہتا ہے۔ یہ متواتر احیاء اس وقت ظہور میں آتا ہے جب زبان فنی اظہار کا وسیلہ بن جاتی ہے۔ فنی اظہاریئ کا وسیلہ بن کر اسے دوبارہ بھرپور زندگی مل جاتی ہے اور یہ زندگی صنمیات کے بندھنوں میں جکڑی ہوئی نہیں ہوتی، بلکہ جمالیاتی آزادی سے مملو ہوتی ہے۔ اس ضمن میں افضلیت شاعری کو حاصل ہے اور شاعری کی تمام اصناف میں لرک (Lyric) یعنی غنائی نظم وہ صنف ہے جو اس مثالی نشأۃ ثانیہ کی پورے طور پر آئینہ دار ہے۔ نہ صرف لرک کا منبع و مبداء صنمیاتی محرکات ہیں، بلکہ وہ اپنی بہترین تخلیقات میں ان سے اپنا تعلق قائم رکھتی ہے۔ عظیم ترین لریکل شعرا مثلاً ہولڈرلن (Holderlin) اور کیٹس (Keats) ایسے شعرا ہیں، جن کے کلام میں صنمیاتی بصیرت کی قوت پوری شدت اور معروضیت کے ساتھ بروئے کار دکھائی دیتی ہے۔ لیکن یہ معروضیت ایسی ہے جس نے تمام مادی پابندیوں کے سلاسل توڑ کر رکھ

دیے ہیں۔ روح زبان کے الفاظ میں اور صنمیاتی تمثالوں (images) میں رچی بسی ہے، لیکن پھر بھی ان کی حدود و قیود سے آزاد ہے۔ وہ چیز جس کا اظہار شاعری کرتی ہے نہ تو دیوتاؤں اور دیویوں کے لفظی مرقع ہیں نہ مجرد تعینات و تعلقات کی منطقی صداقت۔ شاعر کی دنیا ان دونوں سے الگ تھلگ ہے۔ وہ ہے تو وہم و خیال کی دنیا، لیکن ایسی وہمی و خیالی دنیا ہی میں خالص جذبہ منہ سے بول سکتا ہے اور منہ سے بول کر بھرپور واقعیت حاصل کر سکتا ہے۔ کلام کا جادو اور صنمیات کا جادو، جو کبھی ذہن انسانی کے لیے ٹھوس حقائق تھے، اب واقعیت و مؤثریت کا جامہ اتار کر پھینک چکے ہیں۔ اب وہ ایک ہلکا پھلکا اور اجلا ایثر بن چکے ہیں جس میں روح انسانی بے روک ٹوک نقل و حرکت کر سکتی ہے۔ یہ آزادی اس لیے حاصل نہیں ہوئی کہ نفس نے کلام اور صنمیاتی تمثالوں کی حسی ہیئتوں کو بالائے طاق رکھ دیا ہے، بلکہ اس لیے کہ اب وہ ان دونوں کو اپنے آلات کے طور پر استعمال کرتا ہے اور جانتا ہے کہ وہ فی الحقیقت کیا ہیں، یعنی اس کے مکاشفۂ ذات کی صورتیں اور اس کی خودی کی تجلیاں۔

دوسرا باب

زبان کی اصل سے متعلق فلسفے اور سائنس کے نظریے

زبان کی اصل کے بارے میں فلسفیانہ نظریہ طرازی منظم طور پر پہلے پہل یونان قدیم میں کی گئی۔ چونکہ اس زمانے میں فلسفے اور سائنس کے درمیان ابھی کوئی حد فاصل مقرر نہ ہوئی تھی، بلکہ سائنس فلسفے ہی کی ایک شاخ تھی اس لیے یونانیوں کے سائنسی نظریوں کو دوسرے مسائل کی طرح زبان کے بارے میں بھی ان کے فلسفیانہ نظریوں کے زمرے میں شمار کیا جا سکتا ہے۔ ان میں فرق صرف اتنا ہوتا تھا کہ فلسفیانہ نظریے تو محض قبل تجربی تصورات وکلیات پر مبنی ہوتے تھے اور سائنسی نظریوں میں تجربی مواد کا کچھ عنصر بھی ہوتا تھا۔ طریقِ استدلال دونوں میں استخراجی تھا۔

قدمائے یونان کو اس بارے میں مطلق کوئی شک نہ تھا کہ زبان انسان کی امتیازی خصوصیتوں میں سے ایک خصوصیت ہے، بلکہ وہ انسان کی تعریف ہی زبان کے حوالے سے کرتے تھے، یعنی اسے حیوان ناطق کہتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ الفاظ کے ذریعے اپنے مافی الضمیر کے اظہار کی صلاحیت اسی طرح انسان کو دوسرے جانداروں پر شرف بخشتی ہے جس طرح عقل۔ چنانچہ عقل اور تکلم کے لیے ان کے یہاں ایک ہی لفظ تھا، یعنی ''لوگوس'' (Logos)۔ عربی کا لفظ ''نطق''، بھی اسی طرح ان دونوں مفاہیم کو ادا کرتا ہے۔ فلسفے کا کام یہ ہے کہ عقل کی مدد سے حقیقت اشیاء کے بارے میں تصورات وکلیات وضع کرے۔ لیکن اس کا کام یہیں ختم نہیں ہو جاتا، اسے اپنے تصورات وکلیات کو الفاظ میں مجسم بھی کرنا پڑتا ہے۔ یوں عقل اور تکلم دونوں اس کے لازمی وسائل ہیں۔ چنانچہ حکمائے یونان ان کو یکساں اہمیت دیتے تھے۔ لیکن عقل اور تکلم کے باہمی تعلق کے بارے میں ان کے یہاں کوئی ایسا نظریہ نہ تھا جس پر سب کا اتفاق ہوتا۔ عقل مقدم ہے یا تکلم؟ عقل اور تکلم میں سے علت کس کو سمجھنا چاہیے اور معلول کس کو؟ ان سوالات کے کسی ایک جواب پر ان کا اتفاق نہ تھا۔

اس ضمن میں جس مسئلے پر سب سے زیادہ بحث ہوئی، وہ یہ تھا کہ آیا زبان ایک فطری عطیہ

ہے یا انسانوں کی بنائی ہوئی چیز؟ یعنی آیا فطرت نے ایک بنا بنایا مجموعۂ الفاظ انسان کو ودیعت کر دیا یا انسان نے فطرت کی عطا کی ہوئی قوتوں کی مدد سے اسے خود ایجاد کیا۔ پہلے موقف کی حمایت میں زیادہ تر یہ شہادت پیش کی جاتی تھی کہ انسانی زبانوں میں بہت سے الفاظ ایسے ہیں، جو فطری اصوات کی نقل معلوم ہوتے ہیں، چاہے وہ اصوات جانوروں کی چیخیں یا پکاریں یا مظاہر فطرت کی پیدا کی ہوئی صدائیں ہوں یا خود انسانوں کی اضطراری آوازیں اور کچھ الفاظ ایسے بھی ہیں جن کی صوتی ترکیب میں ایک قسم کی علامتیت پائی جاتی ہے۔ دوسرے موقف کے حق میں یہ دلیل پیش کی جاتی تھی کہ زبانوں کے الفاظ ادائے معانی کے لیے ارادی طور پر تبدیل کیے جا سکتے ہیں اور اکثر کیے جاتے ہیں۔ علاوہ بریں اگر ایک ہی معنی کو ادا کرنے والے الفاظ مختلف زبانوں سے لے کر ان کا مقابلہ کیا جائے تو دیکھا جاتا ہے کہ ان میں کوئی صوتی مشابہت نہیں۔ بھلا کرۂ ارض کے مختلف حصوں میں فطری اصوات اتنی مختلف کیوں کر تھیں یا مختلف انسانی گروہوں کے سننے میں اتنا فرق کیونکر واقع ہوا؟ افلاطون کی کتاب کریٹائلس (Kratylas\Cratylus) زبان کی اصل اور الفاظ و معانی کے باہمی تعلق پر ایک مکالمہ ہے۔ اس میں افلاطون دونوں نظریوں سے بحث کرتا ہے، لیکن کوئی فیصلہ کن نتیجہ اخذ نہیں کرتا۔ البتہ وہ اس پر مصر معلوم ہوتا ہے کہ لفظ اور شے، اسم اور مسمیٰ میں ایک گہرا اور ازلی رشتہ ہے اور یہی علم کی لازمی اور اولین شرط ہے۔ لیکن اپنے ساتویں خط (The Seventh Epistle) میں وہ ایک بالکل مختلف موقف اختیار کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: ”کوئی ذی فہم شخص ان خیالات کو جن پر اس کی عقل نے غور کیا ہے، کبھی الفاظ کا جامہ پہنانے کی جسارت نہ کرے گا۔“ اس کے نزدیک زبان حقیقت کے راستے میں پہلا قدم تو ہے، لیکن اس سے چار درجے دور ہے۔ وہ وجودِ محض کے اظہار کی کوشش تو کرتی ہے، لیکن اس کوشش میں کامیاب نہیں ہوتی، کیونکہ وہ اشیاء کے جوہر کو نہیں بلکہ ان کے عوارض کو بیان کرتی ہے۔ چیزوں کے نام ان کی صفات کی نشان دہی کرتے ہیں، نہ کہ ان کی ذات کی۔

ارسطو زبان کے وضعی نظریے کا حامی ہے۔ ”زبان وضع کی جاتی ہے، کیونکہ کوئی نام طبعی طور پر خود بخود وجود میں نہیں آتے۔“ اپیکورس (ابیقورس=Epicurus) نے افلاطون اور ارسطو کے بین بین یہ موقف اختیار کیا کہ الفاظ کی صورتیں طبعی طور پر وجود میں تو آئیں، لیکن بعد میں وضعی طور پر تبدیل کر دی گئیں۔ رواقیین (The Stoics) شدت سے طبعی نظریے پر مصر تھے اور اس کی حمایت میں حکایت الصوت اور صوتی علامتیت کے دلائل پیش کرتے تھے۔ افلاطونیت جدیدہ

نے افلاطون کے معمے کا یہ حل پیش کیا کہ زبان چونکہ اسفل الاصل ہے اس لیے حقیقت کا احاطہ کرنے سے قاصر ہے، تاہم وہ اتنا کر سکتی ہے کہ سامع کو ایک ایسے نقطے پر پہنچا دے جہاں سے وہ الفاظ کی مدد کے بغیر آگے جا سکے اور ایسی معرفت حاصل کر سکے جو الفاظ کے ذریعے دوسروں تک منتقل نہیں کی جا سکتی، گویا زبان ایک منطقی سیڑھی ہے، جس پر چڑھنے کے بعد اسے لات مار کر علیحدہ کر دیا جا سکتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں زبان اصلاً طبعی تو ہے، لیکن ایک مرحلے پر پہنچ کر وضعی زبان کے لیے جگہ خالی کر دیتی ہے، بلکہ کبھی کبھی صوتی علامات کے ایک مجموعے کی حیثیت سے کالعدم بھی ہو جاتی ہے اور ابلاغ، معانی کا کام اور قسم کی علامات کو سونپ دیتی ہے، مثلاً فنون لطیفہ اور ریاضی کی علامات کو۔

یونانی فلسفے کے دور کے بعد زبان کی اصل کا مسئلہ دوبارہ اٹھارہویں صدی میں فلسفیانہ فکر کا ایک مرکزی موضوع بنا۔ اس وقت مغربی فلسفے میں دو بڑے بڑے مذاہبِ فکر تھے، جن کی بنیاد سولھویں اور سترھویں صدیوں میں پڑ چکی تھی، یعنی تجربیین (The Empiricists) اور عقلیین (The Rationalists)۔ تجربیت، جس کے سربرآوردہ نمائندے گلیلیو (Galileo)، کوپرنیکس (Copernicus)، کیپلر (Kepler)، فرانسس بیکن (Francis Bacon)، لاک (Locke)، برکلے (Berkeley) اور ہیوم (Hume) تھے، قرون وسطیٰ کی مدرسیت (Scholasticism) کے خلاف ایک بغاوت تھی۔ اس کا بنیادی نظریہ یہ تھا کہ انسانی علم تمام کا تمام حسی تاثرات سے حاصل ہوتا ہے، جنھیں انسان نفس تجرید (Abstraction) اور تعمیم (Generalization) کے عمل کے ذریعے تصورات (Conceptions) کی شکل میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اس نظریے کی انتہائی صورت ہیوم کی یہ رائے تھی کہ علم میں کسی قسم کا کوئی قبل تجربی (a priari) عنصر نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس عقلیت کا موقف، جس کا سب سے ممتاز نمائندہ دیکارت (Descartes) تھا، یہ تھا کہ انسانی عقل کو چند بنیادی اور ناقابل انکار صداقتیں فطرۃً ودیعت ہوئی ہیں جن کی بدولت انسانی علم میں یقین کی صفت پیدا ہوتی ہے۔ جن مفکرین نے اٹھارھویں صدی میں زبان کی اصل سے متعلق نظریے وضع کیے ہیں ان میں سب سے نمایاں تین ہیں؛ یعنی کوندی لیک (Condillac)، روسو (Rousseau) اور ہرڈر (Herder)۔ ان تینوں کے نظریے تجربیت اور عقلیت کے باہمی مناظرے کی عکاسی کرتے ہیں۔ کوندی یک لاک کے نظریۂ علم کا معتقد تھا، جس کے مطابق اگرچہ انسانی علم میں کوئی ایسی چیز نہیں آ سکتی جو حسی

تاثرات سے حاصل نہ کی گئی ہو، تاہم نفس انسانی حسی تاثرات کے مواد کو ذکاوت (wit) اور قوت ممیزہ (judgment) کے ذریعے تصورات کی شکل دیتا ہے۔ روسو اس کے برخلاف رومانی تحریک کا ہراول تھا، جس نے عقلیت کے خلاف علم بغاوت بلند کیا۔ بہرحال دونوں کا خیال تھا کہ زبان کا آغاز جسمانی اعضا کے ذریعے فطرت کی اصوات وحرکات کی نقل سے ہوا۔ اس نقل میں اعضا کی اشارتی حرکات وسکنات بھی تھیں اور آوازیں بھی۔ چونکہ آوازیں ابلاغ کے لیے زیادہ مفید ثابت ہوئیں اس لیے وہ رفتہ رفتہ اعضا کی حرکات وسکنات پر غالب آ گئیں اور ان میں معنویت کا عنصر داخل ہوتا گیا۔ جیسے جیسے انسان کی قوت فکر ترقی کرتی گئی، ان اشارتی آوازوں میں تنوع، پیچیدگی اور ربط پیدا ہوتا گیا۔ ان کا یہ بھی خیال تھا کہ انسانی زبانوں میں جو مجرد الفاظ اور قواعد صرف ونحو ہیں ان کی ابتدا مفرد اسمائے نکرہ سے ہوئی جن میں کوئی ٹکا بندھا نحوی رشتہ نہ ہوتا تھا۔ ان کے نزدیک ابتدائی زبان میں ابتدائی انسان کی سیرت وکردار کی طرح زیادہ آزادی اور شاعری کی زبان کی طرح زندگی سے زیادہ مماثلت اور جذباتی قوت ہوتی تھی۔

زبان کے ایک عطیۂ وہبی یا ایک انسانی ایجاد ہونے کے سوال پر جو قیل وقال قدمائے یونان کے زمانے سے جاری تھی اس کا حل ہرڈر نے ایک انعامی مقالے میں پیش کیا۔ اس کی رائے میں فکر اور زبان ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ زبان انسانی فکر کا آلۂ مافیہ اور صورت ہے۔ اگرچہ فکر اور زبان کا قریبی تعلق شروع ہی سے مسلم چلا آ رہا تھا، تاہم ارسطو کے زمانے سے لے کر ہرڈر کے زمانے تک سب مفکرین کا خیال یہ تھا کہ پہلے فکر کا عمل ہوتا ہے اور پھر فکر کو الفاظ کا لباس پہنا دیا جاتا ہے۔ ہرڈر کا دعویٰ یہ تھا کہ انسانی فکر اور انسانی زبان دونوں انسانی ایجادیں ہیں، دونوں ایک ساتھ وجود میں آئیں اور دونوں نے ایک ساتھ نشوونما پائی۔ ان کے ایک ساتھ وجود میں آنے کا پہلا مرحلہ یہ تھا کہ تجربے کے گڈمڈ مواد میں سے چند بار بار سامنے آنے والی چیزوں کی پہچان پیدا ہوئی اور پھر ان چیزوں کی جو امتیازی صفات شعور میں آئیں ان کی بنا پر ان کے لیے صوتی علامات وضع کی گئیں۔ اول اول یہ عمل قوت سامعہ کے ذریعے حاصل ہونے والے تجربے پر کیا گیا، لیکن رفتہ رفتہ دوسرے حواس کا مواد بھی اس کی لپیٹ میں آ گیا۔ ہرڈر اپنے اس نظریے کی بنا پر یہ مزید دعویٰ کرتا ہے کہ ہر قوم کا انداز فکر بھی اور اس کی زبان بھی اس کے مخصوص تجربے کا نتیجہ ہوتی ہے۔ زبانوں کے اختلاف کی وہ یہی توجیہ پیش کرتا ہے۔

انیسویں صدی میں ہمبولٹ (Humboldt) نے ہرڈر کے اس نظریے کو کہ فکر اور زبان

متحد الاصل ہیں، ایک قدم آگے بڑھا کر اس پر زور دیا کہ زبان ایک تخلیقی استعداد ہے جو فطرت کی طرف سے ہر متکلم کو ودیعت ہوئی ہے۔ یہی نہیں کہ وہ محض نقل کے ذریعے ماحول سے حاصل کی جاتی ہو۔ الفاظ اس کے نزدیک منفرد اشیاء کے علیحدہ علیحدہ لیبل نہیں ہوتے، بلکہ اشیاء کو سلسلہ ہائے فکر میں مربوط کرنے کی کڑیاں ہوتے ہیں۔ ہمبولٹ بڑی حد تک کانٹ (Kant) کے نظریۂ ادراک (perception) سے متاثر تھا، جس کے مطابق نفس انسانی میں چند مقولے (categories) یا وجدان (intuitions) جبلۂ موجود ہیں جنھیں وہ حسی تاثرات (sense impressions) کے مواد پر عائد کر کے ان تاثرات میں ربط وضبط پیدا کرتا ہے۔ ان میں سب سے اہم ہے مکان، زمان اور علت ومعلول کا تعلق۔ کانٹ کے اس نظریے کا اطلاق زبان پر کر کے ہمبولٹ نے یہ تصور پیش کیا کہ ہر زبان کے اندر ایک روح یا ایک باطنی ہیئت ہوتی ہے، جو تجربے کے مواد کو شکل کے سانچے میں ڈھالتی ہے۔ چنانچہ مختلف زبانوں کے بولنے والے مختلف ذہنی وروحانی دنیاؤں میں رہتے ہیں۔ مذہب اور صنمیات کا جو قدیم تصور تھا کہ زبان ایک عطیۂ ربی یا دیوتاؤں کی دین ہے، اس میں ہمبولٹ نے یہ ترمیم کی کہ روح (geist) کو زبان کا منبع کہا۔

انیسویں صدی کے اواخر میں جب سائنس دوسری ذہنی اقلیموں کی طرح لسانیات کے میدان میں بھی فلسفے پر غالب آ گئی تو یہ محسوس کیا جانے لگا کہ چونکہ زبان فطرت کا ایک حصہ ہے اس لیے اس کا مطالعہ انھی طریقوں سے کیا جانا چاہیے جو فطرت کی اقلیم میں تحقیقات کے لیے اختیار کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ قدیم الاصل مادوں (Primitive roots) کا تصور ابھرا۔ اس امر کی کوشش کی جانے لگی کہ قدیم سے قدیم مادے دریافت کیے جائیں، یعنی ایسی اصوات جو کسی عقلی عمل کی وساطت کے بغیر سمجھ میں آ جاتی ہیں، کیونکہ وہ براہ راست فطرت کا عطیہ، آپ اپنے معنی اور آپ اپنی سند ہوتی ہیں۔ اس میدان میں پہلے نمایاں محقق بوپ (Bopp) اور شلائخر (Schleicher) تھے۔ بوپ کا قول تھا کہ زبانیں نباتات وحیوانات کی طرح فطرت کی نامیاتی پیداوار ہیں، جو ایسے قوانین کے تحت، جو ان کے اندر مضمر ہیں، نشوونما پاتی ہیں اور ترقی وتنزل کے مختلف مرحلوں سے گزرنے کے بعد بالآخر فنا ہو جاتی ہیں۔ شلائخر نے ایک قدم آگے بڑھ کر اور ڈارون (Darwin) کے قدرتی انتخاب اور جہد للبقاء کے نظریے زبانوں پر عائد کر کے یہ تصور پیش کیا کہ زبانیں باہم مسابقت کے عمل میں مصروف رہتی ہیں اور ان میں سے جو زندہ رہنے کی اہل ہوتی ہیں وہ زندہ رہتی ہیں اور باقی فنا ہو جاتی ہیں۔

زبان کے بارے میں سائنسی نظریوں اور قیاس آرائیوں کا سلسلہ ایک بار شروع ہوا تو اتنا پھیلا کہ لامتناہی ہوگیا۔ ہم ان میں سے چند نمایاں نظریے پیش کرنے پر اکتفا کریں گے۔ یہ نظریے مختلف اقسام کی بالواسطہ شہادت پر مبنی ہیں، مثلاً بچوں کی بولی ٹھولی، غیر مہذب جماعتوں کی بولیاں، انسانی تاریخ کے دوران زبانوں میں جو تبدیلیاں ہوئیں وہ تبدیلیاں، نسبتاً بالاتر حیوانوں کا کردار اور ایسے لوگوں کا کردار جن کے اعضائے تکلم میں کوئی نقص ہے۔ ان شواہد میں سے کسی ایک پر خصوصی زور دینے کی بدولت زبان کی اصل کے مختلف نظریے وجود میں آئے۔

ایک نظریہ، جسے ''The Bow-Vow Theory'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یہ ہے کہ ابتدائی زبان فطری اصوات کی نقل تھی، مثلاً جانوروں کی چیخ پکار کی۔ اس نظریے کے حامی اس کے ثبوت میں مختلف زبانوں کے ایسے الفاظ پیش کرتے ہیں، جو براہ راست فطری اصوات کی نقل معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن یہ نظریہ اس امر کی توجیہ سے قاصر رہتا ہے کہ ان فطری اصوات نے علامات کی حیثیت کیونکر حاصل کی۔ نیز یہ اس امر کی وضاحت بھی نہیں کرتا کہ اگر جانوروں کی آوازوں کی بنا پر ابتدائی انسانوں نے ان کے نام رکھے تو مختلف زبانوں میں یہ نام اتنے مختلف کیوں ہیں۔

''The Pooh-pooh Theory'' کا دعویٰ یہ ہے کہ زبان جبلی جذباتی آوازوں سے پیدا ہوئی۔ اس کے مطابق ابتدائی لسانی اکائیاں محض فجائیہ آوازیں تھیں۔ یہ نظریہ بھی یہ نہیں بتاتا کہ جذباتی آوازیں علامتوں میں کیونکر مستقل ہوگئیں۔

ایک اور نظریہ ''The Ding-dong Theory'' ہے۔ اس کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ ہر زبان میں آواز اور معنی کے درمیان کوئی پراسرار ہم آہنگی پائی جاتی ہے، جس کی بدولت ہر خارجی تاثر صوتی اظہار پر منتج ہوجاتا ہے۔ یہ مفروضہ خود ثبوت کا محتاج ہے۔

وہ نظریہ جسے ''The Yo-he-ho Theory'' کہتے ہیں، یوں ہے کہ جب انسان مل جل کر کوئی کام کرتے تھے، مثلاً درخت کاٹتے تھے یا بڑے بڑے پتھر سرکاتے تھے، تو جو آوازیں وہ پیدا کرتے تھے، وہ ان کاموں کا نام بن گئیں۔ کچھ آوازیں تو یقیناً اس طرح زبانوں کے الفاظ بن گئی ہوں گی، لیکن اس نظریے میں ایک بڑا نقص یہ ہے کہ اس کا اطلاق اوائلی انسانوں کے ارتقا کے ایک ایسے دور پر ہوتا ہے جب انھوں نے اپنی اجتماعی زندگی اس حد تک مرتب کر لی تھی کہ وہ ایک دوسرے کو اپنا مافی الضمیر سمجھا سکتے تھے، یعنی وہ زبان ایجاد کر چکے تھے، کیونکہ زبان

کے بغیر ان کے درمیان باہمی ابلاغ اور باہمی تعاون ہو ہی کیونکر سکتا تھا؟ اس نظریے کا ایک شگوفہ یہ ہے کہ زبان یوں پیدا ہوئی کہ جب انسان کوئی ایسا کام کرتے تھے، جو ایک اکیلے شخص کے بس کا نہ تھا تو اضطراری طور پر ان کے منہ سے ایسی آوازیں نکلتی تھیں، جن کا مطلب دوسرے لوگوں سے مدد مانگنا ہوتا تھا۔

ایک اور نظریہ، جو ''The Gesture Theory'' کہلاتا ہے، یہ دعویٰ کرتا ہے کہ جسمانی اعضا کی حرکات وسکنات ایک وسیلۂ ابلاغ کے طور پر زبان سے پہلے وجود میں آئیں۔ یہ بجا ہے کہ زبان اور عضوی اشارات میں بڑا تعلق ہے، لیکن اس کا کوئی ثبوت پیش نہیں کیا گیا کہ عضوی اشارات لسانی ابلاغ سے پہلے وجود میں آئے۔ اس نظریے کی ایک انتہائی صورت یہ ہے کہ زبان نوعِ انسانی کی تاریخ میں عضوی اشارات کے صدیوں بعد ایجاد ہوئی، یعنی قدیم اور جدید حجری دور کے بعد اس زمانے میں جب شہری معاشرت کی ابتدا ہوچکی تھی۔ یہ کچھ دل لگتی بات نہیں کہ جدید حجری دور میں انسان جو طرح طرح کے پیچیدہ کام کرتا تھا (مثلاً کھیتی باڑی، ظروف سازی، پارچہ بافی، مکانوں کی تعمیر، مردوں کے مقبرے بنانا)۔ یہ سب کام زبان کی مدد کے بغیر انجام پاتے رہے۔ اس نظریے کی ایک متبادل صورت یہ ہے کہ جب انسان نے آلات ایجاد کر لیے اور اس کے ہاتھ مختلف کاموں میں مصروف رہنے کے باعث اشارے کرنے کے لیے خالی نہ رہے تو اس کے ہاتھوں کے وہ اشارے جن میں اس طرح رکاؤ پیدا ہوگیا، اضطراری طور پر منہ کی آوازوں کے ذریعے ہونے لگے۔ ہوتے ہوتے آوازوں نے پورے طور پر اشاروں کی جگہ لے لی اور منضبط ہوکر زبان کی صورت اختیار کر لی۔ اس نظریے میں بہت کچھ صداقت معلوم ہوتی ہے، لیکن یہ بھی اس امکان کی تردید نہیں کرتا کہ زبان اشارات سے پہلے یا کم از کم ان کے پہلو بہ پہلو وجود میں آئی۔ رکے ہوئے اشارات کی بدولت زبان میں نئے الفاظ کے اضافے تو ضرور ہوئے ہوں گے، لیکن یہ نتیجہ دور از کار معلوم ہوتا ہے کہ زبان کے تمام الفاظ رکے ہوئے اشارات کا بدل ہیں۔

جس قسم کی شہادت پر یہ نظریے مبنی ہیں وہ ہماری تھوڑی بہت رہنمائی تو کرتی ہے، لیکن ہمیں بہت دور تک نہیں لے جاتی۔ بچوں کی بول چال کے بارے میں ہمیں یہ ملحوظ رکھنا چاہیے کہ ان کی صورت حال ہمارے اولین اسلاف کی صورت حال سے مختلف ہے۔ وہ ایک ایسے ماحول میں پلتے بڑھتے ہیں جس میں ایک پورے طور پر ترقی یافتہ زبان موجود ہے، جس کے بولنے والوں

سے وہ اسے سیکھتے ہیں۔ جہاں تک ہمارے زمانے کی غیر مہذب جماعتوں کا تعلق ہے، اُن کی زبانیں غالباً لاکھوں سال پرانی ہیں۔ رہے تاریخی نوشتے، تو وہ ہمیں صرف چند ہزار سال پیچھے لے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ شروع شروع کی قرون میں زبانوں میں تبدیلیاں آہستہ آہستہ ہوئی ہوں، کیونکہ تمدن کی تاریخ بتاتی ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ ساتھ تغیر کی رفتار بڑھتی چلی آئی ہے۔ چنانچہ زبان کی ابتدا اور فنِ تحریر کی ایجاد کے درمیان جو فاصلہ ہے وہ غالباً اس اندازے سے کہیں زیادہ ہے جو تاریخی شواہد کی مدد سے لگایا جا سکتا ہے۔ بالائی طبقے کے حیوانوں کے کردار سے ہمیں یہ پتہ تو چلتا ہے کہ قبل زبان زمانے میں انسان کا کردار کیسا تھا، لیکن اس سے یہ معلوم نہیں ہوتا ہے کہ انسان نے زبان کیونکر ایجاد کی۔ اکیلا انسان ہی ہے جس نے وہ قفل توڑا جو فطرت نے اپنی مخلوقات کی زبان پر لگا رکھا تھا۔ یہ قفل اس نے علامتیں ایجاد کر کے توڑا۔ جانور آج تک کوئی علامتیں ایجاد نہیں کر سکے۔ رہے تکلم کے نقص رکھنے والے لوگ، مثلاً ایسے لوگ جو کسی دماغی صدمے کی وجہ سے قوت حافظہ کھو بیٹھتے ہیں اور روبہ صحت ہو کر نئے سرے سے بچوں کی طرح بولنا سیکھتے ہیں، ان کا مشاہدہ بچوں کے زبان سیکھنے کے مشاہدے سے کچھ زیادہ مفید ثابت نہیں ہوتا۔ ان شواہد کے ناکافی، بلکہ ان میں سے بعض کے گمراہ کن ہونے کا نتیجہ یہ ہے کہ ان پر مبنی نظریے زبان کی اصل کا مسئلہ حل کرنے میں ناکام رہتے ہیں۔ ان سب نظریوں کو یک جا کیا جائے تو اس صورت میں بھی وہ مجموعی طور پر تسلی بخش ثابت نہیں ہوتے، بالخصوص اس لیے کہ وہ مختلف اجزائے کلام اور زبان کی پیچیدہ نحوی ساخت کی کوئی توجیہ نہیں کرتے۔ ان میں خود الفاظ کو زبان کی بنیاد فرض کر لیا گیا ہے، حالانکہ زیادہ قرین قیاس یہ ہے کہ جملے اور اسی قسم کی بڑی بڑی لسانی وحدتیں پہلے ایجاد ہوئیں اور الفاظ تحلیل کے عمل کی بدولت بعد میں وضع کیے گئے۔ گسٹالٹ نفسیات (Gestalt Psychology) کے مطابق انسان کی نفسیاتی ساخت میں چند بنیادی وضعیں (gestalten) مضمر ہیں۔ زبان کا ظہور اور ارتقا بھی انھی بنیادی وضعوں کے سانچے میں ڈھل کر ہوا ہوگا۔ ان نظریوں میں ا[illegible] اور نقص ہے۔ ان میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ زبان کی ایجاد سے پہلے انسان بالکل گونگا اور اپنے مافی الضمیر کے اظہار سے بالکل قاصر تھا۔ قرین قیاس یہ ہے کہ زبان ایجاد یا دریافت کرنے سے پہلے وہ اصوات یا غیر صوتی وسائل کی مدد سے اپنے دل کی بات دوسروں تک پہنچاتا ہوگا۔

بہرحال ان نظریوں میں ایک مثبت چیز مشترک ہے۔ ان سب کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ

انسان کو ایک ایسے وسیلے کی ضرورت محسوس ہوئی جو فوراً اور براہ راست سمجھ میں آ جانے والے اشارات و نشانات پر مشتمل ہو۔ ان اشارات و نشانات کی بنا پر بعد میں بالواسطہ ابلاغ کرنے والی علامات کا ایک مجموعہ وضع کیا گیا، یعنی زبان ایجاد کی گئی۔ یہ ابتدائی زبان یقیناً فطری ہوگی۔ یہ تصور دور از کار معلوم ہوتا ہے کہ جب تک انسانی گروہوں نے باہمی سمجھوتے سے ایک وسیلۂ اظہار و ابلاغ وضع نہ کیا تھا، اس وقت تک وہ کوئی اظہار و ابلاغ کر ہی نہ سکتے تھے۔ لفظ اور شے کا باہمی تعلق کسی نہ کسی صورت میں ضرور انسان کے ذہن میں شروع ہی سے موجود ہوگا۔ لسانیات جدیدہ اس نتیجے پر پہنچی ہے کہ قدیم الاصل مادوں کا تصور تاریخی حقائق پر مبنی نہیں، بلکہ خالصاً ایک مجرد تصور ہے۔

زبان کی اصل کے بارے میں جو جدید ترین نظریے ہیں، ان میں یہ کوشش کی گئی ہے کہ لسانی ابلاغ کے غیر لسانی سرچشموں کا سراغ لگایا جائے اور جانوروں کے کردار، حرکات و سکنات اور آوازوں میں انسانی زبان کے ابتدائی آثار کو تلاش کیا جائے۔ چنانچہ زبان کا مسئلہ انسانی نفسیات کے اس شعبے کا ایک حصہ بن گیا ہے، جس کا تعلق اظہاری حرکات اور حرکی حسیات سے ہے۔ اس میدان میں سب سے اہم کارنامہ ونٹ (W u n d t) کی لوک نفسیات (Folkerpsychologie) ہے۔ اس کا خیال ہے کہ زبانی بول چال اعضائے بدن کی عمومی اظہاری حرکات کی ایک ترمیم شدہ صورت ہے۔ یہ گویا ایک طرح کی حرکاتی اور سکناتی زبان تھی، جو ابتدائی ادوار میں رائج تھی۔ وہ دو قسم کی حرکات و سکنات میں تمیز کرتا ہے، یعنی تقلیدی یا ناقلانہ (imitative) اور بیانی یا خبری (indicative)۔ بازو اور ہاتھ شروع ہی سے انسان کے وہ اعضا ہیں، جن سے وہ چیزوں کو پکڑتا اور قابو میں لاتا ہے۔ اس کے مقابلے میں جانور دوسرے اعضا کا زیادہ استعمال کرے ہیں۔ چیزوں کو پکڑنے اور استعمال میں لانے کے لیے انسان کو بازوؤں اور ہاتھوں کی جو حرکتیں کرنی پڑتی ہیں انھیں ذرا خفیف کر کے اس نے اظہار مطلب کے لیے استعمال کیا۔ بچے کی نشوونما میں بھی یہ عمل دیکھنے میں آتا ہے۔ بچہ ہر چیز کو، چاہے وہ نزدیک ہو یا دور، ہاتھ سے پکڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ جن چیزوں کو وہ دور ہونے کی وجہ سے پکڑ نہیں سکتا ان کی طرف وہ رفتہ رفتہ ہاتھ سے اشارے کرنا سیکھ لیتا ہے۔ ہوتے ہوتے یہ اشارتی حرکات پختہ ہو کر ایک سیدھا سادہ مجموعۂ علامات بن جاتی ہیں۔ اس طرح ایک خالصاً حیاتیاتی عمل ایک علامتی عمل بن کر اصوات کے ساتھ وابستہ ہو جاتا ہے۔ مرورِ وقت کے ساتھ اصوات، حرکات و سکنات کی جگہ لے لیتی ہیں۔

تیسرا باب

زبان اور شاعری کے ہم اصل یا ہم عمر ہونے کے بارے میں نظریے

ماقبل ڈارون عہد میں ابتدائی زبان کا مسئلہ اس پر مرکوز تھا کہ ابتدائی زبان اپنی ماہیت میں منطقی تھی یا شاعرانہ۔ جن مفکرین کے نزدیک زبان اپنے جوہر میں روحانی تھی، ان کے لیے بنیادی سوال یہ تھا کہ روح (geist) کا کون سا پہلو زبان میں نمایاں ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف جو لوگ لائبنز (Leibnitz) کی طرح حسیات اور حسی تمثالوں (sensory images) کو خیال کی ایک گڈمڈ صورت سمجھتے تھے۔ وہ ابتدائی زبان کا ایک عقلی تصور قائم کرتے تھے۔ رومانیوں (The Romantics) کے نزدیک ابتدائی زبان اپنی خاصیت میں ایک قسم کی شاعری تھی اور زبان کا منطقی عنصر بعد کی پیداوار تھا۔ اس کا متجانس مسئلہ صنمیات کا مسئلہ تھا اور زبان کے ساتھ اس کے تعلق کا مسئلہ۔ ہرڈر نے اس بات پر زور دیا کہ تمام الفاظ اور تمام صورِ کلام صنمیاتی اساطیر سے تعلق رکھتے ہیں۔ شیلنگ (Schelling) نے ایک قدم آگے بڑھ کر زبان کو لفظی اسطور (verbal myth) کا لقب دیا، یعنی جو چیزیں اساطیر میں زندہ اور ٹھوس شکلوں میں تھیں وہی زبان کے اندر مجرد شکلوں میں موجود ہیں۔ انیسویں صدی میں الٹی گنگا بہنے لگی۔ صنمیات کو زبان کی ایک ثانوی پیداوار کہا گیا۔ میکس ملر نے تو (جیسا ہم اوپر بیان کر آئے ہیں) اسے زبان کی ایک بیماری کا نام دیا۔ اگرچہ صنمیات اور زبان کے تقدم و تاخر کا مسئلہ آج تک حل طلب ہے، تاہم ایک چیز بدیہی ہے۔ وہ یہ کہ شروع ہی سے صنمیات اور زبان کا چولی دامن کا ساتھ رہا ہے۔ دونوں علامت سازی کے ایک فطری رجحان کی پیداوار ہیں، یعنی بنیادی استعارہ (radical metaphor) جو علامت سازی کی روح رواں ہے۔ آج کل پھر یہ خیال عام ہے کہ ابتدائی زبان شاعرانہ تھی۔ کروچے (Croce) اور اس کے تتبع میں واسلر (Vossler) اور یسپرسن (Jespersen) اس کے علم برداروں میں نمایاں ہیں۔ اپسن (Ipsen)، ہرڈر اور رومانیوں سے اتفاق کر کے کہتا ہے کہ زبان قوموں کی ابتدائی شاعری ہے۔

یہ نظریہ کہ نوعِ انسانی کی تاریخ میں زبان اور شاعری کا ظہور ابتداءً ایک ساتھ، بلکہ ایک ہی عمل کے دو پہلوؤں کی صورت میں ہوا، متعدد اہل الرائے نے پیش کیا ہے، جن میں فلسفی بھی ہیں، ماہرین لسانیات بھی ہیں، شاعر بھی ہیں اور ادبی نقاد بھی۔ ہم پہلے ان کی تصانیف میں سے چند کلیدی عبارتیں اقتباساً نقل کرتے ہیں۔ اس کے بعد ہم چند تصانیف کا مضمون قدرے تفصیل کے ساتھ پیش کریں گے:

''شاعری محض تلذذ کے ایک موجۂ گراں کی پیداوار نہیں ہوتی، بلکہ ایک فطری مجبوری کا نتیجہ ہے۔ وہ ایک ایسا مشغلہ نہیں جس کے بغیر بھی ہم گزارا کر سکتے، کیونکہ اس کے بغیر فکر کا عمل ہی ناممکن ہے۔ وہ نفس انسانی کا ایک ابتدائی عمل ہے۔ اس سے پیشتر کہ انسان کلیے وضع کر سکتا اس کے لیے ضروری تھا کہ وہ اپنے تخیل سے کام لے۔ مدتوں تک خیالی ٹامک ٹوئیے مارنے کے بعد وہ اس قابل ہوا ہے کہ اپنی قوت فکر سے کام لے سکے۔ اس سے پہلے کہ وہ باہر کی دنیا کا واضح ادراک حاصل کر سکتا، اس دنیا کے دھندلے دھندلے نقوش اس کے حواس پر مرتسم ہوئے۔ کلام ناطق سے پہلے اس نے گانا سیکھا، نثر میں گفتگو کرنے سے پہلے اس نے نظم میں باتیں کرنا سیکھا، اصطلاحات وضع کرنے سے پہلے اس نے استعاروں سے کام لیا۔ آج بھی استعارہ آمیز زبان اس کی فطری زبان ہے۔''

(جامباتستا ویکو Giambatista Vico)

''تمام قوموں کی تاریخ میں شاعری سب سے پہلا وسیلۂ اظہار تھی اور ان کی ناطق زندگی کا سب سے پہلا مظہر تھی۔ وہ ان کی سب سے اہم، سب سے بنیادی اور سب سے ٹھوس ضروریات کا آلۂ اظہار تھی، یعنی ان کے قوانین، ان کی حکمت، ان کی مذہبی رسوم، ان کی پیدائش، شادی، موت اور جنگ و امن کی تقریبیں اور اس کائنات کے بارے میں ان کی قیاس آرائیاں سب شاعری کے ذریعے ہوتی تھیں۔'' (ایضاً)

''شاعری متمدن قوموں کی طباعی کی ایجاد نہیں، نہ وہ ایسے افکار کا، جو عقلی طور پر پہلے ہی سے وضع ہو چکے ہیں، ایک موثر وسیلۂ اظہار ہے، بلکہ

انسان کا سب سے پہلا عمل فہم و بیان ہے۔ اس عمل میں فہم و بیان کے عناصر ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔ یہ نہیں کہ فہم پہلے ہو اور بیان بعد میں، بلکہ بیان خود فہم کی ایک صورت ہوتا ہے یا دوسرے الفاظ میں فہم خود بیان کے ذریعے ہوتا ہے۔''

(ہربرٹ ریڈ Herbert Read)

''ابتدا میں کلام کے ذریعے وجود، یعنی وجودِ ذات کا اثبات کیا گیا۔''

(ہولڈرلن Holderlin)

''شاعر دیوتاؤں کا نام رکھتا ہے اور چیزوں کو ناموں کے ذریعے وجود بخشتا ہے۔ یہ عمل تسمیہ ایسا نہیں کہ جو چیزیں پہلے سے معلوم ہوں ان کے لیے نام تجویز کیے جائیں۔ اس کے برعکس جب شاعر کسی چیز کے لیے ضروری الفاظ استعمال کرتا ہے تو اس سے اس چیز کی حقیقت مصدقہ ہو جاتی ہے، یعنی اس کا وجود ثابت ہو جاتا ہے۔ شاعری الفاظ کے ذریعے وجود کا اثبات ہے۔ شاعری ایک پہلے سے تیار شدہ زبان کا استعمال نہیں۔ اس کے برعکس زبان کا وجود پہلی بار اس کے ذریعے ممکن ہوا۔ شاعری ہر قوم کی اوائلی زبان ہے۔''

(ہیڈیگر Heidegger)

''ہر مصنف لازماً شاعر ہوتا ہے، کیونکہ زبان جبلی طور پر بذات خود شاعری ہے......''

''ہر اصلی زبان جو اپنے منبع و مخرج کے قریب ہو، بجائے خود ایک مہم بالشان، طویل اور مسلسل نظم کا ہیولیٰ ہوتی ہے......''

''دنیا کے زمانۂ شباب میں ہر طرح کی گفتگو شعر میں ہوا کرتی تھی۔ ابتدائی ادوار کے لوگوں کی زبان استعاروں سے مالا مال ہوتی ہے۔ وہ چیزوں کے ان باہمی تعلقات پر جن کا ادراک پہلے کبھی نہ ہوا تھا اپنا ٹھپا لگا دیتی ہے تاکہ وہ مستقل طور پر ذہن میں قائم ہو جائیں۔ ہوتے ہوتے وہ الفاظ جو ان تعلقات کی نشان دہی کرتے ہیں، سالم و ثابت خیالات کی

تصویروں کے بجائے خیالات کے ٹکڑوں یا خیالات کی اقسام کی علامتیں
بن جاتے ہیں۔ اگر ایسے میں کوئی نئے شاعر نہ آئیں اور آ کر تعلقات کے
ان ٹوٹے ہوئے رشتوں کو نئے سرے سے نہ جوڑیں تو زبان انسانی رسل و
رسائل کے بلند مقاصد کے لیے ناکارہ ہو جاتی ہے۔"

(شیلی Shelley)

"انسان ہر لمحہ شاعر کی طرح بات کرتا ہے، کیونکہ وہ شاعر کی طرح اپنے
جذبات و تاثرات کا اظہار کرتا ہے...... اگر شاعری ایک خاص قسم کی زبان
ہوتی، مثلاً دیوتاؤں کی زبان، تو انسان اسے نہ سمجھ سکتے۔"

(بندیتو کروچ Bendetto Croce)

اب ہم اس ضمن میں چند نظریے، جہاں تک ممکن ہوا، خود مصنفین کے الفاظ میں پیش کریں
گے۔

۱۔ اودن بارفیلڈ (Owen Barfield):

آئی۔ اے۔ رچرڈز (I. A. Richards) معنی کی دو قسمیں قرار دیتا ہے، یعنی جذباتی
(emotive) اور تحویلی (referential)۔ کہا جاتا ہے کہ سائنس کی زبان صادق البیان ہوتی
ہے، کیونکہ اس کے الفاظ موجود اشیا کا حوالہ دیتے ہیں، یعنی حقیقت پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس کے
برخلاف شاعری کی زبان، جو استعاراتی یا مجازی ہوتی ہے، واقعہ موجود چیزوں کا حوالہ نہیں دیتی۔
اس کا مقصد محض جذبات کا وجود میں لانا ہوتا ہے، اس لیے وہ صداقت سے عاری ہوتی ہے۔ اگر یہ
نظریہ تسلیم کر لیا جائے تو کم از کم ترقی یافتہ زبانوں کے تمام مجرد الفاظ حرف غلط کی طرح یک قلم مٹ
جاتے ہیں (کیونکہ کون کہہ سکتا ہے کہ اپنے ارتقا کے کون سے مرحلے میں وہ واقعی طور پر موجود
چیزوں کی نمائندگی کرتے تھے)۔

منطقی تصدیقیں (logical judgments) اپنی ماہیت کی رو سے صرف کسی ایسی
صداقت کے ایک حصے کو واضح کر سکتی ہیں جو ان کی حدود (terms) میں پہلے ہی سے مضمر ہو۔
منطق کی کوشش ہمیشہ یہی ہوتی ہے کہ اپنی حدود کے معانی کی تجدید و تعیین کرے۔ اگر اس کے
اختیار میں کوئی نئی زبان ایجاد کرنا ہوتا تو وہ ایک ایسی زبان وضع کرتا جس کے قضیے
(propositions) معنی کو کلیۃً خارج کر کے ہی قوانین تفکر کی پابندی کر سکتے۔ لسانی تجزیے

(linguistic analysis) کے نظریے اور بالخصوص وہ نظریے جنھیں مجموعی طور پر منطقی اثباتیت
(logical positivism) کا نام دیا جاتا ہے، اسی اصول کی تہذیب یافتہ صورتیں ہیں۔
اس اصول کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ منطق کے دلائل محض تکرار بالمعنی (tautology) بن کر
رہ گئے ہیں۔ وٹگن سٹائن (Wittgenstein) کی کتاب "Tractus Logico-
Philosophicus" کا مرکزی موضوع یہی ہے۔ اس نے اس کتاب میں ایک ایسی جھاڑو
روب جھاڑو مہیا کر دی ہے جس سے تمام ایسے بیانات کو، جو قابل مشاہدہ یا قابل تحقیق امور سے
تعلق نہیں رکھتے، لے کر خس و خاشاک کی طرح مہملات کے ڈھیروں پر پھینک دیا جا سکتا ہے اور
یوں انسانی علم کو طبیعی سائنس کی ظنی اور آزمائشی دریافتوں کے دائرے میں محصور کیا جا سکتا ہے،
کیونکہ مشاہدات سے حاصل کیے ہوئے نتائج کے بیانات کے سوا تمام بیانات یا تو زبان کا غلط
استعمال یا تکرار بالمعنی قرار پاجاتے ہیں۔

ہیوم (Hume) کا فلسفہ لاک (Locke) کے فلسفے سے یوں مختلف ہے کہ وہ نفس انسانی
کو مقابلۃً بہت کم کردار تفویض کرتا ہے۔ لاک بے شک وہبی تصورات (innate ideas) کے
انکار سے آغاز بحث کرتا ہے اور اس کلیے کو اپنے نظام فکر کی بنیاد بناتا ہے کہ جو کچھ حواس میں نہیں
آتا وہ ذہن میں بھی نہیں آ سکتا۔ لیکن اگرچہ وہ یہ کہتا ہے کہ جب تک کسی چیز کا حسی ادراک نہ ہوا
ہو اس وقت تک اس کا تصور ممکن نہیں، تاہم وہ ادراک اور تصور کو دو جدا جدا عمل کہتا ہے۔ وہ
تصورات کا ذکر یوں کرتا ہے جیسے وہ کوئی ایسی چیزیں ہوں جنھیں ذہن حسی تاثرات قبول کر کے وضع
کرتا ہے۔ اس سے زیادہ اہم نکتہ یہ ہے کہ لاک کی دلچسپی ذہن کے عمل پر مرکوز تھی۔ وہ یہ دریافت
کرنا چاہتا تھا کہ ذہن حسی تصورات کے مواد سے کیونکر تصورات و خیالات وضع کرتا ہے۔ جب وہ
یہ کہتا ہے کہ ذکاوت (wit) حسی تاثرات کو یک جا کرتی ہے اور قوت ممیزہ (judgment) ان
میں تمیز کرتی ہے تو وہ ان دونوں قوتوں کو حقیقی قوتیں خیال کرتا ہے۔

اس کے برخلاف ہیوم کے نزدیک تصورات، ادراکات، بلکہ جیسا کہ وہ انھیں موسوم کرتا
ہے، تاثرات کے سوا کچھ نہیں ہیں۔ جب کوئی حسی تاثر اپنی ابتدائی صراحت کھو بیٹھتا ہے تو وہ ایک
تصور بن جاتا ہے۔ چنانچہ نفس انسانی میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو حواس کی عطا کردہ نہ ہو۔ ذہن
کا عمل، چاہے وہ حافظے (memory) کی صورت میں ہو، چاہے تخیل (imagination)
کی صورت میں، صرف اتنا ہوتا ہے کہ اصلی تاثر کو محفوظ رکھے، حافظے میں زیادہ اور تخیل میں کم

وضاحت کے ساتھ۔ چنانچہ ہیوم کے فلسفے میں نفس انسانی محض ایک ایسا آلہ ہے جو انفعالی طور پر (passively) حواس کے تاثرات قبول کرتا ہے۔ طبیعی سائنس کی شاندار عمارت اسی بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے۔

سائنس نے مادی دنیا کی تسخیر میں جو ترقی کی ہے اس نے انسانوں کے ذہن پر کچھ ایسا رعب طاری کر دیا ہے کہ وہ اس کے آئے دن بدلتے ہوئے مفروضات و مزعومات کو بلا حیل و حجت تسلیم کر لیتے ہیں۔ بہرحال سائنس کا ایک مفروضہ ایسا ہے جو آج تک نہیں بدلا۔ وہ یہ ہے کہ حقیقی دنیا ایک ایسی چیز ہے جس کی تعمیر میں انسانی ذہن کوئی حصہ نہیں لیتا اور جس کا وہ دور ہی سے مشاہدہ کرتا ہے۔ لسانیاتی تجزیے کا نظریہ اسی عقیدے کی صدائے بازگشت ہے۔ وہ یہ کہتا ہے کہ الفاظ کی تہ میں کوئی ایسی چیز نہیں ہوتی جو فی الواقعہ موجود ہو۔ ان کے معانی کی مد مقابل کوئی خارجی حقیقتیں نہیں ہوتیں۔ صرف الفاظ ہی الفاظ ہوتے ہیں، اگرچہ اتفاق ایسا ہے کہ انسانوں کو مدت سے یہ ذہنی عادت پڑی ہوئی ہے کہ وہ الفاظ کو موجود فی الواقعہ چیزوں کی علامتیں سمجھتے ہیں۔

کانٹ نے اشیاء فی نفسہا کی حقیقی دنیا اور نفس انسانی کے درمیان صور ادراک (forms of perception) کا دبیز پردہ حائل کیا۔ منطقی اثباتیت نے صور ادراک کو برطرف کر کے تراکیب نحوی کی دیوار لا کھڑی کی ہے اور شے فی نفسہ کو بے مصرف قرار دے کر اس کا قصہ ہی پاک کر دیا ہے۔

حقیقت الامر یہ ہے کہ نفس انسانی اس وقت تک کسی تصور کا شعور ہی نہیں کر سکتا جب تک تخیل اس مواد پر اپنا عمل نہ کر لے جو حواس نفس کو مہیا کرتے ہیں۔ نفس اس مواد کے مختلف و متفرق اجزا میں مشابہتوں کا شعور کرتا ہے اور وحدت کا تقاضا کرتا ہے، کیونکہ وہ خود ایک زندہ وحدت ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ نفس کسی شے کا ادارک بھی بحیثیت شے نہیں کر سکتا جب تک کہ تخیل غیر مربوط ادراکات کے منتشر اجزا کو جمع کر کے اس وحدت میں تبدیل نہ کر دے جسے ہم شے سے تعبیر کرتے ہیں۔

یہ نظریہ کہ علم محض اس پر مشتمل ہے کہ حواس کے معطیات (data) کو قبول اور ذہن میں محفوظ کیا جائے، سب سے پہلے منظم و مربوط طریقے سے ہیوم نے پیش کیا۔ اس نظریے کے مطابق فکر چند دھندلائے ہوئے حسی تاثرات کے سوا کچھ بھی نہیں۔ حسی تاثرات کے یہ دھندلائے ہوئے نقوش کسی ائتلافی خاصیت (associative property) کی بدولت ایک دوسرے سے

مربوط ہو جاتے ہیں۔ ہیوم کے نزدیک ائتلافی خاصیتیں یہ ہیں: مشابہت (resemblance)، اتصال (contiguity) اور تعلل (causality)۔ اس خیال پر جو سب سے بڑا اعتراض کیا جاتا ہے وہ یہ ہے کہ یہ خاصیتیں خود حسی تاثرات میں موجود نہیں ہوتیں۔ بہرحال مشابہتوں کا ادراک اور وحدت کا تقاضا ہر سطح پر تخیل کا کام ہے جسے ہم ٹھوس تفکر کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ علم انسانی کی توسیع و ترقی کے لیے نہ صرف شاعری سے، بلکہ شاعری کی ماہیت سے اور اس شاعرانہ عنصر سے جو بامعنی زبان میں ہمیشہ موجود رہتا ہے، کماحقہ واقفیت بے حد ضروری ہے۔

کولرج (Coleridge) کے زمانے تک فلسفہ نفسیات کی اور بھی منزلیں طے کر چکا تھا۔ اس نے یہ بات بخوبی سمجھ لی کہ نفس کیونکر نہ صرف شاعروں کی خیالی دنیا کی تشکیل میں ایک فعال کردار ادا کرتا ہے، بلکہ اس طبیعی دنیا کی تعمیر میں بھی جس کے بارے میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ہمیں اس کا ادراک ہوتا ہے (اگرچہ فی الحقیقت تو ہم کسی حد تک اس کا ادراک کرتے ہیں، یعنی اس کے تاثرات کو حواس کے ذریعے قبول کرتے ہیں اور کسی حد تک خود اس کی تخلیق کرتے ہیں)۔ طبیعی دنیا کے ادراک کی سطح پر نفس انسانی کے تخیلی عمل کو کولرج نے اوّلی تخیل کا نام دیا اور اس کے مقابلے میں اس تخیلی عمل کو، جس کے ذریعے شعر کی تخلیق ہوتی ہے اور جو اس سے زیادہ ترقی یافتہ سطح پر ہوتا ہے، ثانوی تخیل کے نام سے پکارا۔ اوّلی تخیل کے اس عمل کو ڈی۔ جی۔ جیمز (D. G. James) اپنی کتاب ''تشکک اور شاعری'' (Scepticism and Poetry) میں ذیل کے الفاظ میں بیان کرتا ہے:

> ''تخیل کی بلند ترین کارگزاریاں ادراک کے سیدھے سادے عمل سے قریب کی مشابہت رکھتی ہیں اور وحدت کے اس تقاضے کا نتیجہ ہوتی ہیں جو تخیل کی روح رواں ہے۔''

سائنس جس دنیا کا ادراک کرتی ہے اس کے ساتھ اس کا سروکار کچھ یوں ہوتا ہے کہ وہ سیدھے سادے ادراک کا پردہ چاک کرنے کی کوشش کرتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ محض ایک معدوم دنیا اس کے ہاتھ آتی ہے۔ وجہ یہ کہ اس کا نظری موقف چاہے کچھ بھی ہو، عملی طور پر اس نے آج تک یہ تسلیم نہیں کیا کہ نفس جس جس چیز کا ادراک کرتا ہے، پہلے اسے خود وجود میں لاتا ہے اور ان چیزوں میں وہ آلات بھی شامل ہیں جنھیں سائنس ادراک کا پردہ چاک کرنے کی خاطر کام میں لاتی ہے۔ وہ صرف معطیات سے تعلق رکھنے پر اصرار کرتی ہے، لیکن ادراک محض کے علاوہ کوئی

معطیات ہوتے ہی نہیں۔ اس کے علاوہ جو کچھ ہوتا ہے وہ تخیل ہوتا ہے۔ چنانچہ دنیا کا علم صرف تخیل کی وساطت سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ضرورت زیادہ طاقت ور دور بینوں اور خورد بینوں کی نہیں، بلکہ اس امر کے شعور کی ہے کہ نفس انسانی ایک آلہ خلاق ہے۔

منطق ہمیں ان معانی سے، جو الفاظ میں مضمر ہوتے ہیں، مزید آگاہی بخش سکتی ہے۔ لیکن شرط یہ ہے کہ معنی الفاظ میں پہلے ہی سے موجود ہوں اور اگر معانی موجود ہوں تو تحقیق کرنے پر ہمیشہ یہ پتہ چلے گا کہ وہ شاعری یا شاعرانہ عمل ادراک کی پیداوار ہیں، یعنی تخیل کی۔ ثانوی تخیل معانی پیدا کرتا ہے اور اولی تخیل چیزوں کو وجود میں لاتا ہے۔ اولی تخیل کی تخلیق کی ہوئی چیزوں کے سوا دنیا میں کوئی چیز موجود نہیں، کیونکہ چیزوں کے ادراک کا وہ ایک لازمی وسیلہ ہے۔ شاعری کے وظائف میں دو اہم کام ہیں: ایک تو معانی پیدا کرنا، جس سے زبان کو زندگی ملتی ہے اور انسان کے لیے حصول علم ممکن ہو جاتا ہے۔ دوسرا کام یہ کہ جس زمانے میں وہ لکھی جائے اس زمانے میں نفس انسانی اپنے ماحول سے کس طرح تاثر پذیر ہوتا ہے، اس کی آئینہ داری کرے۔

معنی اور شاعری کا سب سے نمایاں نقطۂ وصال استعارہ ہے۔ استعارہ ہی وہ وسیلہ ہے جس کی مدد سے شاعری الفاظ میں معنی پیدا کرتی ہے۔ دور حاضر کی ہر تہذیب یافتہ زبان بظاہر مردہ اور سنگ بستہ استعاروں کا ایک انبار ہے۔ اگر ہم بہت سے الفاظ لے کر یا وہ اجزا لے کر جن سے وہ بنے ہیں، ان کا وہاں تک سراغ لگائیں، جہاں تک علم اشتقاق ہمیں لے جا سکتا ہے تو ہمیں معلوم ہوگا کہ وہ سب کے سب نہیں تو ان کی اکثریت دو چیزوں میں سے ایک سے عبارت تھی، یعنی کوئی ٹھوس محسوس چیز یا کوئی حیوانی یا انسانی عمل۔ مثلاً خود لفظ ''مجرد'' (abstract) جو مہذب زبانوں کے بہت سے اسماء کی صفت ہے، جرد کے مادے سے مشتق ہے، جس کے معنی ہیں ''علیحدہ کرنا''، ''ایک طرف ہٹانا''، یعنی وہ ایک ایسے عمل کو بیان کرتا ہے جس کا ادراک آنکھوں کے ذریعے کیا جا سکتا ہے۔ جس زمانے میں انسانوں کے پاس اپنا مافی الضمیر بیان کرنے کے لیے اتنے کم الفاظ تھے کہ نہ ہونے کے برابر، وہ جی کھول کر صنائع و بدائع استعمال کرتے تھے۔ اول تو چونکہ ان کے پاس ہر چیز کے بیان کرنے کے لیے مناسب الفاظ نہ تھے اس لیے وہ بہت سی چیزوں کے لیے ایک ہی لفظ استعمال کرنے پر مجبور تھے۔ الفاظ کی کمی وہ تشبیہوں، استعاروں اور تلمیحوں سے اور تکلم کے صنائع آمیز طریقوں سے پوری کرتے تھے۔ دوسرے وہ چیزیں جن سے وہ زیادہ تر آشنا تھے ان کے اردگرد کی حسی اور مادی اشیا تھیں، اس لیے سب سے پہلے انہوں نے ان چیزوں کے نام

رکھے اور پھر کہیں جا کر نفس کے امیال و کوائف اور اخلاقی و عقلی افکار کے لیے الفاظ وضع کیے۔ چنانچہ انسانوں کی شروع شروع کی زبان چونکہ تمام کی تمام اشیائے محسوس کے بیان کرنے والے الفاظ پر مشتمل تھی اس لیے وہ لازماً استعاروں سے مالا مال تھی۔

میکس ملر (Max Muller) بڑے وثوق سے انسانی زبان کے ارتقا کے ایک استعاراتی دور کا ذکر کرتا ہے۔ اس دور میں جو استعارے استعمال ہوتے تھے، انھیں وہ بنیادی استعاروں (radical metaphors) کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ بنیادی استعارے کی تعریف وہ یوں کرتا ہے:

> ''بنیادی استعارہ میں اسے کہتا ہوں کہ مثال کے طور پر ایک مادے سے، جس کے معنی ''چمکنا'' ہیں، بہت سے ایسے الفاظ بنائے جائیں جو نہ صرف آگ یا سورج کے نام ہوں، بلکہ موسم بہار، سپیدۂ سحر، فکر کی تابانی اور حمد و ثنا کے خوشدلانہ گیتوں کے بھی۔ قدیم زبانیں اس قسم کے استعاروں سے بھرپور ہیں۔ چنانچہ علم اشتقاق کی خردبین کے نیچے تقریباً ہر لفظ میں ایسے آثار ملتے ہیں جن سے یہ پتا چلتا ہے کہ وہ اصل میں ایک استعارہ تھا۔ ایسے استعاروں سے ہمیں شاعرانہ استعارے کو متمائز کرنا چاہیے۔ شاعرانہ استعارہ یوں بنتا ہے کہ ایک اسم یا فعل کو، جو کسی متعین شے یا عمل سے منسوب ہے، کسی اور شے یا عمل سے منسوب کر دیا جائے؛ مثلاً سورج کی کرنوں کو سورج کے ہاتھ یا انگلیاں کہا جائے۔''

استعارے کی یہ تعریف یا توصیف علمائے لسانیات کے اس مفروضے پر (جواب متروک ہے) مبنی ہے کہ ہر زبان کی ابتدا اصوات کے ایک گروہ سے ہوئی جو سیدھے سادے عمومی تصورات کا اظہار کرتی تھیں۔ اس میں یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ بعد میں ان عمومی تصورات کا اطلاق خصوصی امور پر کیا گیا اور پھر آگے چل کر دوسرے الفاظ ان کے ساتھ جوڑ دیے گئے، جس کی بدولت وہ مختلف گروہوں میں تقسیم ہو گئے۔ یہ نئے الفاظ سابقے (prefixes)، لاحقے (suffixes) اور تعریفیں (inflections) وغیرہ بن گئے، جن سے آریائی زبانوں کا مطالعہ کرنے والے بخوبی آشنا ہیں۔ ہوتے ہوتے ایک ایسا مرحلہ آیا کہ ایک عمل کے تحت، جسے عموماً ''فرسودگی'' (decay) کا نام دیا جاتا ہے، تعریفی الفاظ زائل ہو گئے اور زبان نے جدا جدا الفاظ

کے استعمال کی طرف مراجعت کی۔ یسپرسن نے اس کے برعکس یہ نظریہ پیش کیا ہے کہ الفاظ کی تصریفی شکل، زبان کی اصلی اور قدیم شکل ہے اور جدا جدا الفاظ زبان کے ارتقا کے آخری مرحلے کی پیداوار ہیں۔ شاعرانہ اقدار اور بادی النظر میں استعاراتی اقدار ابتدا ہی سے معنی میں مضمر تھیں۔ جیسے جیسے زبان اور فکر کا ارتقا ہوتا رہا مفرد معانی، متضاد معانی کے جوڑوں میں تقسیم ہوتے گئے، مثلاً مجرد اور مجسم، خصوصی و عمومی، معروضی و موضوعی۔ قدیم ادب میں جو ابتدائی استعارے ملتے ہیں ان کے بارے میں بیکن (Bacon) کہتا ہے: ''یہ محض مشابہتیں نہیں ہیں جیسا کہ سطحی نظر رکھنے والے لوگ انھیں خیال کر سکتے ہیں، بلکہ فطرت کے نقوشِ قدم ہیں جو متعدد مضامین یا امور پر ثبت ہیں۔'' وہ فطرت کے یہ قدم ہی ہیں جن کی چاپ ہمیں یکساں طور پر قدیم زبانوں میں بھی سنائی دیتی ہے اور شاعروں کے بہترین استعاروں میں بھی۔ اشیا کے باہمی علائق یا اشیاء اور جذبات کے باہمی علائق انسانوں کی ایجاد نہیں ہیں، بلکہ خود بخود موجود ہیں اور ان کا وجود اگر فکر پر دارومدار سے بے نیاز نہیں تو کم از کم افراد کی فکر سے آزاد ہے۔ ابتدائی ادوار کے انسانوں کی زبان ان علائق کو بلا واسطہ ادراک کی تجربات کے طور پر بیان کرتی ہے۔ وہ لوگ وحدت کا مشاہدہ کرتے تھے اور چونکہ ان کی نگاہیں وحدت ہی پر مرکوز تھیں اس لیے وہ ان علائق کا ادراک نہ کرتے تھے، کیونکہ علائق میں کثرت کا تصور مضمر ہے۔ ہم لوگوں کے ترقی یافتہ شعور وحدت کو وحدت کی طرح دیکھنے کی قابلیت کھو بیٹھے ہیں اور اب یہ شاعروں کی زبان کا کام ہے کہ وہ موزوں استعاروں کے ذریعے اس وحدت کو، جو ادراکی طور پر ضائع ہو چکی ہے، تصوری طور پر ازسرِنو قائم کرے۔ اگرچہ ان علائق کا ادراک شعوری طور پر نہ کیا گیا تھا، پھر بھی تجربے کی آنکھ نے انھیں دیکھا تھا اور تخیل کی آنکھ انھیں ازسرِنو دیکھ سکتی ہے۔

انسانی شعور کے ارتقا میں ہمیں دو مخالف اصول کارفرما نظر آتے ہیں۔ وہ قوت جو مفرد معانی کو لے کر جدا جدا معانی میں تقسیم کر دیتی ہے۔ یہ فکر کی قوت ہے، جو غیر شاعرانہ بلکہ منافیٔ شعر ہے۔ دوسری قوت زبان کی جبلی فطرت ہے اور اس کا بنیادی اصول ہے زندہ وحدت۔ موضوعی نقطۂ نگاہ سے یہ وہ قوت ہے جو چیزوں کی مشابہتوں کا مشاہدہ کرتی ہے، جبکہ پہلی قوت ان کے اختلافات پر نظر رکھتی ہے۔ حقیقت، جو کسی زمانے میں بدیہی تھی اور اس لیے فکری تجربے میں نہ آتی تھی، لیکن جس تک رسائی اب انفرادی فکری کوشش کے بغیر ممکن نہیں، یہ ہے وہ چیز جو ایک حقیقی طور پر شاعرانہ استعارے میں مجسم ہوتی ہے۔ شاعرانہ استعارہ وہ ہوتا ہے، جو اس قسم کی حقیقت کو

واضح کرتا ہے یا کم از کم اس کی طرف اشارہ کرتا ہے۔

قدیم الاصل مادوں کے خلاف کوئی چیز اتنی زبردست برہان قاطع نہیں جتنی یہ بات کہ ہر تمدن میں صنمیاتی اساطیر پائی جاتی ہیں۔ یہ اساطیر معنی کی ابتدائی تاریخ سے بہت گہرا تعلق رکھتی ہیں۔ میکس ملر نے اساطیر کو یہ کہہ کر یک قلم رد کر دیا کہ وہ زبان کی ایک بیماری ہیں اور صنمیات مجسم معانی کی روح ہے جو ابھی تک ذہن انسانی میں بھٹک رہی ہے۔ لیکن یہ اساطیر مختلف و متباین مظاہر کے وہ باہمی علاقے تھیں جن کا مشاہدہ اوائلی انسان واقعتاً موجود چیزوں کی صورت میں کرتے تھے۔ اب ان علاقوں کا ادراک استعاروں کی شکل میں کیا جاتا ہے۔ شاعر کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ وہ ان علاقوں کا مشاہدہ خود بھی کرے اور دوسرے لوگوں کو بھی کرائے۔ وہ یہ کام استعاروں کے ذریعے انجام دیتا ہے۔

انسان مماثلتوں کا دلدادہ ہے اور انھیں تمام چیزوں میں دیکھتا ہے۔ اس کا مقام عالم وجود کے مرکز میں ہے اور تعلق کی ایک کرن ہر دوسرے وجود سے پھوٹ کر اس کی طرف جاتی ہے۔ نہ تو انسان کو چیزوں کے بغیر سمجھا جا سکتا ہے، نہ چیزوں کو انسان کے بغیر۔ طبیعی تاریخ کی جتنی بھی باتیں ہیں وہ بجائے خود کچھ قدر و قیمت نہیں رکھتیں، بلکہ اسی طرح بانجھ ہیں جیسے مرد کے بغیر عورت۔ لیکن طبیعی تاریخ کا عقد انسانی تاریخ سے کر دیجیے تو وہ زندگی سے مملو نظر آئے گی۔ مرئی چیزوں اور انسانی افکار میں جو بنیادی مطابقت ہے اس کے باعث غیر مہذب لوگ، جن کے پاس الفاظ کا محض حسب ضرورت سرمایہ ہوتا ہے، صنائع و بدائع سے لدی پھندی زبان میں بات چیت کرتے ہیں۔ اگر ہم تاریخ میں پیچھے کی طرف سفر کریں تو دیکھیں گے کہ زبان میں تصویر کشی کی خاصیت بڑھتی چلی جا رہی ہے، تا آں کہ ہم زبان کی طفولیت تک پہنچتے ہیں، جہاں وہ تمام و کمال شاعری دکھائی دیتی ہے۔

۲۔ کارل واسلر (Karl Vassler):

واسلر زبان کی دو ہیئتوں میں تمیز کرتا ہے، ایک خارجی اور دوسری داخلی۔ خارجی ہیئت کو وہ زبان (language) کہتا ہے اور داخلی ہیئت کو گفتگو (speech)۔ زبان کی خصوصی صفت وہ ہے جسے ہم قواعد صرف و نحو (grammar) کہتے ہیں اور گفتگو کی خصوصی صفت ہے اس کی قوت خود آفرینی، جس کا نام شاعری ہے۔ شاعری میں زبان کے خارجی عناصر بھی ہوتے ہیں، لیکن اُس

کا جوہر زبان کی داخلی ہیئت ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اس میں دونوں ہیئتیں مل کر ایک ہو جاتی ہیں۔ شاعری کی زبان انفرادی بھی ہوتی ہے اور آفاقی بھی، قومی بھی ہوتی ہے اور ہر انسان کی زبان بھی، موضوعی بھی ہوتی ہے اور معروضی بھی، تجربی بھی ہوتی ہے اور تخلیقی بھی، حادث بھی ہوتی ہے اور قدیم بھی، اپنے ماحول سے وابستہ بھی رہتی ہے اور روح کے پرِ پرواز بھی رکھتی ہے، قابل فہم بھی ہوتی ہے اور ماورائے فہم بھی؛ وہ زندگی کی لامتناہی اور رومانی بوقلمونی اور بے ربطی کو بھی کھلے خزانوں قبول کرتی ہے اور اپنی وجدانی، تخلیقی اور کلاسیکی مقصدیت کے حصنِ حصین میں قلعہ بند بھی ہوتی ہے۔ جب اس پر استغراق کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو وہ اپنے باطن کی گہرائیوں میں ایک موتی کی طرح ساکن ہوتی ہے اور جب وہ اظہار کی سرشار کیفیت میں منصۂ شہود پر آتی ہے تو سورج کی طرح اپنی روشنی چاروں طرف پھیلا دیتی ہے۔

جہاں تک وہ تمام اسالیب اظہار جن سے شاعری ہمارے کانوں کو مسحور کرتی ہے (ردیف و قافیہ، آہنگ، وزن، الفاظ کا درو بست، جملوں کی غنائی کیفیت) کوئی نفسیاتی معنی رکھتے ہیں وہ ایک ایسا کیمیائی عمل تبلور ہیں، جس کی بدولت زبان کے اندرونی عناصر سطح پر آ جاتے ہیں۔ چنانچہ وہ خاص خاص صورتوں میں تو بیرونی عناصر معلوم ہوتے ہیں، لیکن جہاں تک ان کے مطلب و معنی کا تعلق ہے وہ ہمیشہ زبان کے اندرونی عناصر اور اس کا جوہر رہتے ہیں۔

فلسفیانہ نقطۂ نگاہ سے گفتگو کا حقیقی عامل اور وسیلہ ایک شخصِ واحد ہوتا ہے۔ جب کبھی لوگ آپس میں بات چیت کرتے ہیں تو بات چیت میں حصہ لینے والے ہر شخص کے اندر ایک لسانی ڈرامہ کھیلا جاتا ہے۔ جس طرح ٹیلیفون کے تار آپس میں تبادلۂ اصوات نہیں کرتے، اسی طرح ہوائی ارتعاش کی لہریں بھی آپس میں گفتگو نہیں کرتیں۔ مابعد الطبیعیاتی انداز فکر یہ ہے کہ دنیا میں جتنی گفتگوئیں ہوتی ہیں وہ انسانی شخصیت کے اندر واقع ہوتی ہیں۔ اس کرۂ ارض پر صدیوں کی مدت مدید میں جو کہا گیا ہے وہ نفس انسانی کی ایک طویل ہم کلامی ہے، جس میں اربوں کھربوں انسانوں کی آوازیں شامل تھیں۔ نفس انسانی نے ان اربوں کھربوں انسانوں کے ذریعے اپنا اظہار کیا اور پھر ایک شخص واحد بن کر ان کی وحدت میں آشکار ہوا۔

زبان کے تصور کی اساس یہ ہے کہ فرد (individual) نہیں، بلکہ شخص (person) گفتگو کرتا ہے۔ علاوہ بریں زبان کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ حقیقت اور ماورائے حقیقت کے درمیان جھولا جھولتی رہتی ہے۔ وہ کبھی پورے طور پر مبنی بر حقیقت نہیں ہوتی، کیونکہ وہ ہمیشہ معرض

شکل پذیری میں ہوتی ہے۔ جس طرح ہم خدا کے سوا کسی ہستی مطلق کا تصور نہیں کر سکتے، اسی طرح ہم ایک مطلق، واحد اور ہمہ گیر زبان کا تصور نہیں کر سکتے، الا ماشاء اللہ مذہبی کلام کی صورت میں۔

زبان اور گفتگو میں یہ فرق ہے کہ زبان کثرت اور جماعت کے بغیر تصور میں نہیں آ سکتی۔ جہاں تک گفتگو کا تعلق ہے، ایک شخص واحد مختلف کردار اختیار کر کے اپنے آپ سے ہم کلام ہو سکتا ہے۔

زبان اور گفتگو سے وہی تعلق ہے جو آب و ہوا کا موسم سے ہے۔ آب و ہوا کی طرح زبان بھی ایک مجرد چیز ہے۔ ایک اوسط، ایک نقطۂ اعتدال، ایک ایسی دائمی چیز جو زمان و مکان میں موجود تو معلوم ہوتی ہے، لیکن ایک خیالی چیز ہے اور کوئی مستقل مقام نہیں رکھتی۔ پھر بھی ہم چاہے اس کی حقیقت پر شک کریں ہمیں حقیقت کی دنیا کے سمجھنے کے لیے اس کی ضرورت ہے۔ زبان کثرت کے اندر وحدت ہے، ایک ایسا وسیلہ ہے جس کی بدولت دنیا بھر میں گفتگوئیں ہوتی ہیں۔

زبان فطرت کے تار و پود میں کچھ اس طرح الجھی ہوئی ہے کہ ہم اسے فطرت، ماحول، آب و ہوا، زمین کی خاص خاص صفات اور نسل، یہ ہیں چند عوامل جن کے حوالے سے زبان کی اصل اور خصوصیات کی توجیہ کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ کسی زبان کا مرکز ثقل دریافت کرنا ہو تو وہ اس کے استعمال ہی میں مل سکتا ہے۔

زبان کے اس تصور میں سارے فنون لطیفہ شامل ہیں، یعنی رقص جو اشاروں کی زبان ہے، موسیقی جو اصوات کی زبان ہے، مصوری جو رنگ و خط کی زبان ہے، مجسمہ سازی اور فن تعمیر جو ٹھوس اجسام کی زبانیں ہیں اور شاعری جو زبانوں کی زبان ہے۔ شاعری زبانوں کی زبان ان معنوں میں ہے کہ زبان کی باطنی کیفیت، اس کی روحانی سرشت بول چال کی زبان کی حیثیت سے اپنے آپ کو شاعری میں ظاہر کرتی ہے۔ شاعر ایسے فنکار ہیں، جنھیں یہ ملکہ ودیعت کیا گیا ہے کہ عام لوگوں کی بول چال سے دل کی زبان کشید کریں۔ وہ بہ یک وقت دو بولیاں بولتے ہیں اور ان کی بات سمجھنے کے لیے ایک باطنی سماعت ضروری ہوتی ہے۔ اس کے باوجود ہمیں ان کی تخلیقات بجائے خود مکمل معلوم ہوتی ہیں۔ آئے دن کی گفتگو میں اظہار کی فطری صورتیں، مثلاً اصوات، انسانی آواز، آہنگ، رائج الوقت استعمال کی تابع ہوتی ہیں۔ وہ محض ایسی ظاہری خصوصیات ہوتی ہیں جنھیں ہمارے منشا اور ضروریات کی متابعت کرنی پڑتی ہے۔ شاعری میں وہ زبان کی باطنی اور غالب خصوصیات بن جاتی ہیں، جن کی پیروی قواعد صرف و نحو اور استعمال الفاظ پر لازم ہو جاتی ہے۔

شاعری کا جو کلاسیکی نظریہ ہے کہ وہ فطرت کی نقل ہے، اس میں یہی نکتہ مضمر ہے۔ وہ فطرت جس کی نقل شاعر کرتا ہے اور بڑے ذوق وشوق سے کرتا ہے، اس کی مادری زبان کی موسیقی اور صوتی لطافتیں، اس کی بلند آہنگیاں اور اس کی دھیمی دھیمی سرگوشیاں، اس کا سُرتال اور اس کا زیر و بم ہوتا ہے۔ جس سے اس کے کان پوری طرح آشنا ہوتے ہیں، کیونکہ وہ اسے اپنے اردگرد ہزاروں بولنے والوں کے منہ سے سنتا ہے۔

لیکن ایک بڑا شاعر صرف گویائی کی رگوں کی تھرتھراہٹیں اور موزوں الفاظ کی موسیقی ہی نہیں سنتا، وہ دل انسانی کی دھڑکنیں بھی سنتا ہے۔ خارجی نقش ونگار کو باطنی اوصاف میں تبدیل کرنا شاعری کا ایک معجزہ ہے۔ اس کی بدولت فطرت میں ایک روح پھنک جاتی ہے اور وہ ایک باطنی اور روحانی چیز بن جاتی ہے۔ اس کے برخلاف مجرد الفاظ کو صرف فطرت کے خارجی اوصاف تک رسائی نصیب ہوسکتی ہے۔ شاعرانہ جوہر قابل کی پہچان اس کی یہی صلاحیت ہے کہ وہ زبان کی فطرت کو روح میں اور اس کی خارجی خصوصیات کو باطنی اوصاف میں تبدیل کر دیتا ہے اور اسے وہ روح دوبارہ عطا کر دیتا ہے جو آئے دن کی معمولی بول چال میں ضائع ہو جاتی ہے۔ یہ ہے مطلب ''زبانوں کی زبان'' کا۔ اس سے مراد زبان کی وہ جبلی روح ہے، جو تمام زبانوں میں اصلاً اور ابتدا ءمضمر ہے اور جو ان کی بلند ترین بلکہ واحد وحدت اور فی الحقیقت ان کا خلاق وفعال اصول ہے۔ شاعری کے نام پر شاعر ایک متکلم کی حیثیت سے استعمال عام کے قواعد سے تجاوز کر سکتا ہے۔

تمام زبانوں میں جو چیز مشترک ہے اور اس لیے ان کی حقیقی فطرت اور ان کا سبب وجود ہے، یعنی شاعری کی روح، وہ مذہبی روح ہے۔ جس طرح روح کے بغیر کوئی نفس وجود نہیں رکھ سکتا، اسی طرح مذہبی تقاضائے باطن کے بغیر شاعری کا وجود ممکن نہیں۔ چنانچہ جہاں کہیں روح انسانی اپنے آپ کو شاعری میں جلوہ گر کرتی ہے وہیں زبان کی وحدت بے نقاب ہوتی ہے۔ شاعر کے گوش معرفت نیوش کے لیے ہر چیز زبان رکھتی ہے؛ نہ صرف انسان بلکہ تمام انفس و آفاق، ستارے، پتھر، پودے اور جاندار سب اپنی اپنی بولی میں اس سے ہم کلام ہوتے ہیں۔ وہ اس سے اس لیے ہم کلام ہوتے ہیں کہ اپنی قوت گویائی اور اپنے اعتقاد کی بدولت وہ ان میں ایک روح پھونک دیتا ہے، یعنی اپنی روح اور پھر جن جن چیزوں کو وہ یوں ذی روح بناتا ہے ان کے کردار کی ترجمانی بھی زبان کی صورت میں کرتا ہے۔ چونکہ ساری کائنات اس سے ہم کلام ہوتی ہے اس لیے حقیقت تمام کی تمام اس کے لیے زبان کی صورت اختیار کر لیتی ہے، یعنی اس کا اسلوب فکر ضمیاتی ہوتا ہے۔

چنانچہ زبان کی اصل کا راز ابتدائی انسان کی ضمیاتی فکر میں مضمر ہے اور اس کا سراغ تمام کا تمام نحوی جملے کی ابتدا میں نہیں ملتا۔

ایک لسانی جماعت کا وجود بہت سے ہم زبان اشخاص کی موجودگی پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن تخیل کی فطرت کی غیر انسانی اشیا کو بھی شخصیت عطا کر سکتا ہے۔ غیر مہذب انسان اور بچے اپنے دیوتاؤں اور کھلونوں سے، پتھروں اور درختوں سے، یہاں تک کہ روشنی اور ہوا سے بھی باتیں کرتے ہیں، یعنی ہر ایسی چیز سے جس سے ان کے حواس اور ذہن دوچار ہوتے ہیں-- اور یہ کوئی یک طرفہ کاروائی یعنی محض خود کلامی نہیں ہوتی۔ انھیں اس کا یقین ہوتا ہے کہ یہ چیزیں ان کی باتیں سمجھتی ہیں اور ان کا جواب دیتی ہیں۔ کیا ہوا اگر وہ انسانی اعضائے تکلم سے کام نہیں لیتیں؟ خود انسانی گفتگو اور اختلاط میں بھی تو اعضائے تکلم کو بالائے طاق رکھا جا سکتا ہے۔ حرکات وسکنات، تصویریں، تصویری حروف، ہر طرح کی تصویریں، غنائی اور شکل ساز اشارات، یہاں تک کہ بعض غیر ارادی حرکات اور انفعالی اعمال (مثلاً آنسو، پسینہ، آنکھوں کا جھپکنا، چہرے کا رنگ)، یہ سب چیزیں اعضائے تکلم کا بدل بن سکتی ہیں۔ سچ تو یہ ہے کہ کوئی لسانی جماعت تمام وکمال انسانی افراد پر مشتمل نہیں ہوتی۔ جو تشبیہی تخیل زبان میں کارفرما ہوتا ہے اس کی بدولت ماحول کا ایک حصہ، بلکہ کبھی کبھی تو ساری دنیا، آ کر لسانی جماعت میں شامل ہو جاتی ہے اور لسانی جماعت کی زبان بولنے لگتی ہے۔ ہر لسانی جماعت میں فطرت، کائنات اور خدا متکلمین کی حیثیت سے کوئی نہ کوئی کردار ادا کرتے ہیں۔

شاعر فطرت کا ترجمان بن کر اس کی بولی بولتا ہے۔ چنانچہ وہ بھی بر سبیلِ معاوضہ اس کی بولی بولنے لگتی ہے۔ اس تعاون کی بدولت زبان کی ایک روحانی، جمالیاتی اور فنی شرکت وجود میں آ جاتی ہے جسے تخیل سے عاری ثقہ ومتین لوگ تخیل کی شعبدہ بازی اور ایک عارضی وغیر حقیقی چیز سمجھ کر رد کر دیتے ہیں۔ وہ یہ نہیں جانتے کہ اگر زبان اور قوائے فطرت یعنی روحِ کائنات میں یہ مابعد الطبیعیاتی رشتہ نہ ہوتا تو وہ لسانی شرکت، جو ان کے اور دوسرے انسانوں کے درمیان آئے دن کے معاملات میں ہے، پاش پاش ہو جاتی۔ ابلاغ کے مادی ذرائع (ہمارے اعضائے تکلم، ہمارے کان، وہ آلات جو ہم لکھنے کے لیے اور دوسروں تک پیغام رسانی کے لیے استعمال کرتے ہیں) محض اتفاقی ہیں اور بجائے خود یہ قابلیت نہیں رکھتے کہ لسانی جمعیت کو وجود میں لا سکیں۔ ان کا استعمال ہم اکتسابی صلاحیتوں کی مدد سے کرتے ہیں۔ عملی وتجربی لسانی جمعیت کوشش، رواج اور

مشق کا نتیجہ ہے۔ مابعد الطبیعاتی لسانی جمعیت کا معاملہ جدا ہے۔ ہم سب اپنے احساسات و جذبات کی بدولت، اپنے مفادات اور اپنی ذاتی دلچسپیوں کی قربانی کی بدولت، اپنی مذہبی و جمالیاتی سرشت کی بدولت قدرتی طور پر ایک لسانی جماعت میں شامل ہیں۔ اس کے لیے کسی کوشش یا مشق کی ضرورت نہیں۔ نفس انسانی کی باطنی کارفرمائیاں ہی اس کے لیے کافی ہیں۔ نفس کی کسی گزراں کیفیت میں وہ متصوفانہ تشبیہیت، جو روح انسانی میں جبلۂ مضمر ہے، ہم میں یہ احساس پیدا کرسکتی ہے کہ ہم کائنات کا ایک جزو لاینفک ہیں، اور ہم میں اور اس میں ہم زبانی کا ایک اٹوٹ رشتہ ہے۔

ایک تجربی لسانی جماعت کا رکن بننے کے لیے بھی ہمیں اپنے ماحول کو انسانی شخصیت کا جامہ پہنانا پڑتا ہے۔ زبان کا کام چیزوں کو انسانی صفات عطا کرنا ہے۔ بولنے کی صلاحیت ایک قسم کا جادو ہے، ایک ایسی ذہنی استعداد ہے جس کے بل بوتے پر ہم اپنے دماغ کو، اپنے اردگرد کی ہوا کو، پتھروں کو، کاغذ کو، چھپائی کی سطروں کو، غرض فطرت اور اپنے ماحول کی ہر چیز کو فوراً اور مسلسل طور پر ایک زبان بخشتے ہیں، یعنی ہر چیز کو انسانی فکر و فہم کے سانچے میں ڈھالتے ہیں۔

لسانی اسلوب فکر منطقی اور سائنسی اسلوب فکر سے مختلف ہے بھی اور نہیں بھی، کیونکہ جہاں تک تفکر کے عمل کا تعلق ہے وہ ان دونوں میں ایک ہی ہے۔ لسانی فکر کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ دنیا کی تمثالیں (images) بنائے جبکہ منطقی اور سائنسی فکر کی کوشش یہ ہوتی ہے کہ دنیا کو سمجھے۔ تمثالوں کی بدولت دنیا ایک نمود صور، ایک مظاہرۂ اشکال بن جاتی ہے اور چونکہ نفس اسی حیثیت میں اس کا ادراک اور اس کی نمائندگی کرتا ہے اس لیے ہم اس شک میں مبتلا رہتے ہیں کہ آیا دنیا حقیقی ہے یا محض ایک فریب خیال۔ صرف مذہبی اعتقاد رکھنے والے ذہن کو یہ وجدانی یقین نصیب ہوتا ہے کہ اس کی تمثالیں، اس کی رویتیں اور اس کے خواب ٹھوس حقیقتیں ہیں۔ سائنسی فکر کا آغاز شک سے ہوتا ہے نہ کہ تعجب سے، جیسا کہ سادہ لوح یونانی خیال کرتے تھے، کیونکہ شک کے مقابلے میں تعجب لسانی اور وجدانی فکر کا زیادہ قدرتی لازمہ ہے۔ اگر ایسا ہے تو پھر فکر کو اس غرض سے کہ وہ اپنے آپ کو زبان کے رجحانات سے آزادی دلا سکے، کیا کرنا پڑتا ہے؟ شک، غور و خوض اور قیاس آرائی سے کام لے کر وہ اپنے آپ سے استفسار کرتی ہے اور یوں خارجی دنیا کے مظاہر سے روگرداں ہو کر وہ آپ اپنے اندر حقیقت کی تلاش کرتی ہے اور اس کا فہم و ادراک حاصل کرتی ہے۔ حقیقت کا یہ فہم و ادراک صداقت کہلاتا ہے۔ لیکن محض اپنا فہم و ادراک حاصل کر کے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اس

کے باعث، فکر میں یہ استعداد پیدا نہیں ہوتی کہ اپنا اظہار، اپنی نمائندگی اور اپنا ابلاغ کرے۔ ایک منطقی تصور اپنی خالص حالت میں زبان کے ذریعے اظہار قبول نہیں کرتا اور زبان سے بھی یہ تقاضا نہیں کیا جا سکتا کہ وہ اس کا اظہار کرے، کیونکہ جو چیز بدیہی اور بلاواسطہ واضح ہو وہ زبان کی وساطت کی محتاج ہی نہیں ہوتی۔ جب فکر اپنے اوپر غور کرنا ترک کر دے اور نفس دنیا کو نئی نگاہوں سے دیکھے تو صرف اس وقت نفس کی یہ خواہش ہوگی کہ ظاہری صورتوں میں جو کچھ ٹھوس ہے اور ظاہر و حقیقت میں جو فرق ہے اس کا اظہار زبان میں کرے۔ یہ کام تقریر و تحریر کی اس صنف میں کیا جاتا ہے جسے ہم نثر کہتے ہیں اور جس کے مقابلے میں شعری کلام فکر سے کم عہدہ برآ ہوسکتا ہے۔ شعر اور نثر زبان کی دو قسمیں نہیں، بلکہ دو قسم کے اندازِ بیان، یعنی زبان کے استعمال کے دو طریقے ہیں۔

فکر اپنا ابلاغ صرف بالواسطہ کرسکتی ہے، یعنی ایک ظاہری صورت اختیار کر کے اور لسانی فکر کے پھیر دار راستے پر چل کر۔ تمثالی فکر اور خالصۂ تصوری فکر کے درمیان بہت سے دلکش، خوشگوار، آسان نما اور نگاہ کو دھوکا دینے والے عبوری مرحلے ہیں۔ ایسے مرحلے حقیقت میں نہیں، صداقت میں نہیں، منطق میں نہیں، صرف زبان کے اندر ہیں اور دنیائے مظاہر میں ہیں۔ سائنس شاعری کا روپ دھار سکتی ہے، شاعری نثر کا بھیس بدل سکتی ہے اور روح کے یہ بہروپ ایسے نہیں کہ ان کا بھرم آسانی سے کھل سکے۔

اگر کوئی چیز منطقی فکر کی صورت میں زندہ رہنا چاہتی ہو تو اسے پہلے مر کر لسانی فکر میں متحجّر ہونا پڑتا ہے۔ کوئی خیال اس وقت تک ایک فکری تصور نہیں بن سکتا جب تک وہ اپنی ماقبل تاریخ زندگی کے مردہ ارتقائی خول سے باہر نہ نکل آئے۔ یہ مردہ خول بجائے خود بامعنی لسانی ہیئتیں نہیں ہوتے، بلکہ محض ایسے نقوش قدم ہوتے ہیں جو نطق کی ابدائی آزمائشیں چھوڑ جاتی ہیں۔

سائنسی مطالعوں کی روحانی و تعلیمی قدر، ان کی ذہنی و عملی قدر سے قطع نظر، اس پر مشتمل ہے کہ وہ فکر کو الفاظ کی محکومی سے نجات دلاتے ہیں، لسانی فکر کی بے ضابطگیوں اور مبہم وجدانوں پر غالب آنے میں اس کے مدد و معاون ہوتے ہیں اور صنمیات، جادو اور وہم پرستی کے بندھنوں سے چھٹکارا دلاتے ہیں۔ مختصر الفاظ میں اسے وہ چیز بخشتے ہیں جسے روشن خیالی یا صیانت رائے کہا جاتا ہے۔ انسان کے دل میں زبان، کلام، معنی، عبادت اور جادو وغیرہ پر جو مذہبی قسم کا ایمان ہے، یعنی جذبات میں اور ان الفاظ میں جن میں ان کا اظہار کیا جاتا ہے، جو قریبی تعلق ہے سائنسی

فکر اس کا ازالہ کرتی ہے۔ باطنی گفتگو کا تمام الھڑ پن اور چیزوں کے اسمائے معرفہ سب غائب ہو جاتے ہیں، گویا ان کے پیدائشی سرٹیفکیٹ منسوخ ہو جاتے ہیں یہاں تک کہ صرف ظاہری نشانات، جنسی نام، نحوی تنظیم، یعنی صرف الفاظ کی ترجمہ پذیری اور قیمت مبادلہ باقی رہ جاتی ہے۔ دائرے، مثلث، کرہ اور عدد وغیرہ کے ریاضیاتی تصورات کا یا توانائی، مادہ اور جوہر وغیرہ کے سائنسی تصورات کا جو صحیح صحیح سائنسی مفہوم ہے وہ اس طرح حاصل کیا گیا ہے کہ ان الفاظ میں ضمیاتی، توہماتی، تمثالی اور لسانیاتی فکر کے جتنے عناصر اب تک باقی رہ گئے تھے وہ نہایت سختی سے خارج کر دیے گئے ہیں۔ اس کے باوجود ریاضیاتی اور سائنسی فکر لسانی فکر کی زمین ہی میں پنپتے ہیں۔ جس طرح شمع کی روشنی اس بتی کے طفیل وجود میں آتی اور قائم رہتی ہے جسے وہ جلا کر تباہ کر دیتی ہے۔ چونکہ ذہنی زندگی میں تخریب کا ہر عمل تخلیق کا محرک ہوتا ہے، اس لیے سائنسی تصور سازی کے مجردات تخیل اور مشاہداتی وجدان کی ایک زبردست اشتہا پیدا کرتے ہیں، جو ان کے نہ ہونے کی صورت میں غالباً شاعر کے دل میں آپ ہی آپ پیدا نہ ہوتی۔

۳۔ آٹو یسپرسن (Otto Jespersen):

یسپرسن، جسے زبان کے ارتقا سے خصوصی دلچسپی تھی، اس کا جائزہ لینے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا کہ اگرچہ زبان کا ارتقا تہذیب کی طویل تاریخ کے دوران مجموعی طور پر منفعت بخش رہا ہے، تاہم اس کے چند افسوس ناک پہلو بھی ہیں۔ ایک افسوس ناک پہلو اس کی رائے میں یہ ہے کہ قدیم الفاظ میں جو شعریت تھی وہ جاتی رہی ہے۔ آج کل کی زبانوں کے الفاظ مجرد افکار کے اظہار کے لیے زیادہ موزوں ہیں، لیکن وہ قدیم الفاظ کے مقابلے میں بے رنگ ہیں۔ قدیم الفاظ کا خطاب براہ راست حواس سے ہوتا تھا، ان میں مطلب سمجھانے کی قوت اور محاکاتی نقشہ کشی کی صلاحیت زیادہ تھی۔ جہاں آج کل ہمیں کسی ایک چیز کے بیان کرنے کے لیے اکثر اس کے نقشے کے مختلف حصے ایک ایک کر کے جوڑنے پڑتے ہیں، وہاں قدیم الفاظ ان کی پوری تصویر کھینچ دیتے تھے۔ اس وجہ سے وہ آج کل کے الفاظ کے مقابلے میں شاعری کے لیے زیادہ کارآمد تھے۔ ابتدائی الفاظ اور شاعری میں یہی ایک رشتہ نہ تھا۔ اگر ہم اپنے تخیل کی مدد سے اپنے آپ کو ایک ایسے دور میں واپس لے جائیں جب زبان تمام و کمال محاکاتی اور تمثالی الفاظ پر مشتمل تھی تو ہم پر یہ انکشاف ہوگا کہ اگرچہ یہ الفاظ کثیر التعداد تھے، تاہم ہر ایسی چیز کو بیان نہ کر سکتے تھے جس کے بیان کرنے کی

ضرورت ہوتی ہوگی۔ چنانچہ اپنی اصلی دلالت کے علاوہ انھیں اور بہت سے مطالب ادا کرنے پڑتے تھے۔ یوں تو یہ ایک مسلمہ امر ہے کہ استعاراتی اور مجازی استعمال تمام زبانوں کی زندگی میں ایک بے حد اہم عامل رہا ہے، لیکن اس نے قدیم زبانوں میں آج کل کی بہ نسبت زیادہ نمایاں کردار ادا کیا ہے۔ مرور زمانہ کے ہاتھوں بہت سے استعارے اپنی اصلی تازگی اور قوت تصویر کشی کھو بیٹھے ہیں، یہاں تک کہ وہ بادی النظر میں استعارے معلوم ہی نہیں ہوتے۔ اس قسم کے مردہ استعارے جو متین اور لگے بندھے خیالات کے اظہار کے باقاعدہ وسیلے بن چکے ہیں، کسی زبان میں جتنے زیادہ ہوں اتنی ہی نئے استعارے ایجاد کرنے کی ضرورت کم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ استعارہ آفرینی کی سرگرمی ماند پڑ جاتی ہے اور خیالات کے اظہار میں ایک قسم کا میکانیکی انداز رو بہ ترقی ہو جاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں شعریت کم ہوتی چلی جاتی ہے اور نثریت زیادہ۔ قدیم زبانوں کا جو ادب اب تک محفوظ ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ روئے زمین کے ہر حصے میں شاعری پہلے شروع ہوئی اور نثر نگاری بعد میں۔ چنانچہ شاعرانہ زبان مجموعی طور پر نثری زبان سے زیادہ قدیم ہے۔ گیت، شلوک، بھجن وغیرہ نثری تحریروں سے بہت پرانے ہیں۔ اس کی ایک بنیادی وجہ یہ ہے کہ ابتدائی زمانے میں انسانی زبان کا رنگ وروپ کچھ ایسا تھا کہ اس میں اظہار قدرتی طور پر شاعرانہ ہوتا تھا، گویا شاعری ہمارے اولین اسلاف کے لیے ایک قسم کی مجبوری تھی۔ ان کے پاس جو الفاظ تھے وہ اتنے لمبے تھے کہ ان کا ادا کرنا مشکل ہوتا تھا۔ علاوہ بریں ان الفاظ کو بہت سے مطالب ادا کرنے پڑتے تھے۔ نتیجتاً وہ لوگ ایک طرف تو لہجے کی تبدیلیوں، آواز کے اتار چڑھاؤ اور غنائی وقفوں سے بہت زیادہ کام لیتے تھے، جس سے ان کے اظہار میں موسیقیت پیدا ہو جاتی تھی اور دوسری طرف وہ جی کھول کر تشبیہوں، استعاروں اور اسی قسم کے دوسرے صنائع بدائع کا استعمال کرتے تھے، جس کی بدولت وہ جو کچھ کہتے تھے وہ شعر بن جاتا تھا۔

زبان کے سب سے پہلے موجد خاموش طبع اور کم گو لوگ نہ تھے، بلکہ بڑے باتونی لوگ تھے جن کی زبان تالو سے نہ لگتی تھی۔ انھیں باتیں کرنے کا اتنا شوق تھا کہ وہ الم غلم فرفر باتیں کرتے چلے جاتے تھے، یہ سوچے بغیر کہ وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں اس کے کچھ معنی بھی ہیں یا نہیں۔ ان کا بولنے کا انداز ایسا ہی تھا جیسا آج کل کے زمانے میں بھی مائیں بچوں کو بہلانے کے لیے اختیار کرتی ہیں، بلکہ یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ وہ خود بچوں کی طرح سوچے سمجھے بغیر اور محض اپنے آلات تکلم سے کھیلنے کی خاطر باتیں کرتے تھے اور بھانت بھانت کی آوازیں جوڑ کر نئے نئے لفظ بناتے

تھے۔ سچ تو یہ ہے کہ زبان ان کے لیے ایک دلچسپ کھیل تھی، جو وہ کسی روک ٹوک کے بغیر من مانے طریقے سے کھیلتے تھے۔ ابتدائی ادوار کے لوگوں کے یہاں خیالات اور افکار کا بہت تھوڑا سرمایہ تھا اور جو افکار و خیالات ان کے یہاں تھے ان کے ادا کرنے کے لیے بھی ان کی زبان ایک نہایت بھونڈا آلہ تھی۔ ان کے یہاں اظہار کا تقاضا کرنے والی جو چیز تھی وہ جذبات تھے اور جذبات کے اظہار کے لیے ہی وہ زبان سے کام لیتے تھے۔

وہ کون سے جذبات تھے جنھوں نے اپنے اظہار کے لیے سب سے پہلے الفاظ کو جنم دیا؟ یہ بات یقینی ہے کہ وہ ایسے جذبات نہ تھے جن کا تعلق بھوک پیاس سے ہے۔ بھوک پیاس سے تعلق رکھنے والے جذبات کا اظہار تو چند مختصر آوازوں سے بھی کیا جا سکتا ہے جو آج بھی اسی ابتدائی سطح پر ہیں جس پر وہ آج سے لاکھوں برس پہلے تھیں اور یہ سطح جانوروں کی چیخ پکار کی سطح سے کچھ اونچی نہیں۔ زبان کی اصل کا سراغ زندگی کے اس شعریت سے عاری پہلو میں نہیں ملتا، بلکہ ایک شاعرانہ پہلو میں ملتا ہے۔ زبان جہد للبقاء کے ایک ہتھیار کے طور پر وجود میں نہیں آئی، بلکہ نوع انسانی کے عنفوان شباب کے ایک کھیل کے طور پر۔ ابھرتی جوانی کے جن جذبات نے نغمہ و شعر کو اپنا وسیلۂ اظہار بنایا ان میں سب سے اونچا درجہ جنسی محبت کا تھا۔ جنسی محبت کا جذبہ، جس نے نامیاتی فطرت کے ارتقا پر بے شمار اثرات چھوڑے ہیں، نہ صرف پرندوں اور پھولوں کے دل کش رنگوں کا سرچشمہ تھا، جیسا کہ ڈارون نے ثابت کیا ہے، بلکہ بہت سی ایسی چیزیں بھی جو انسانی زندگی کو خوشگوار بناتی ہیں، اس کے فیض کا عطیہ ہیں۔ انسانوں کے اولین گیت اسی جذبے کی آواز تھے اور یہی وہ آواز تھی جس نے رفتہ رفتہ انسانی زبان کی شکل اختیار کی۔ ابتدائی ادوار کی زبان میں وہ ہنسی ٹھٹھول، وہ چیر پھاڑ، وہ لاگ لگاؤ کی باتیں، وہ پکاریں اور وہ للکاریں سنائی دیتی ہیں جن سے جنگل کی فضا اس وقت گونجتی ہوگی جب دل موہنے کے کھیل میں لڑکے لڑکیوں کے کھلے مقابلے ہوتے ہوں گے اور مقابلہ کرنے والے رنگ رنگ کے ناچ ناچتے اور طرح طرح کے گیت گاتے ہوں گے تاکہ کسی کی نگاہ انتخاب ان پر پڑ جائے۔ انسانوں کے سب سے پہلے بول غالباً بلبلوں کی شبانہ عشقیہ غزل سرائی اور بلبلوں کی نواہائے سحرگاہی کے ملاپ سے بنے ہوئے سنگیتوں سے مشابہ ہوں گے۔

لیکن محبت کا جذبہ اکیلا جذبہ نہ تھا جس نے انسانوں کے ابتدائی گیتوں کو جنم دیا۔ دوسرے قوی جذبات بھی اس میں شریک تھے۔ ہر طرح کے کھیل کی طرح گانا بھی ایسی فاضل توانائی کا

اظہار ہے جس کا اور کوئی مصرف نہ ہو۔ ایسی توانائی اپنے آپ کو غیر معمولی بشاشت کی صورت میں ظاہر کرتی ہے اور اس بشاشت میں کبھی کبھی تکلم اور ترنم بھی شامل ہوتے ہیں۔ غیر مہذب لوگوں کی طبیعت میں کسی قسم کا جوش اٹھے تو وہ فوراً گانے لگتے ہیں۔ جنگ و جدل میں بہادری کے مظاہرے، شکار میں کامیابیاں، اسلاف کے کارنامے، عشق و عاشقی کے قصے اور غیر معمولی واقعات، غرض کوئی بھی چیز انھیں گانے پر آمادہ کر سکتی ہے اور جو گیت وہ گاتے ہیں وہ عموماً فی البدیہہ بنائے جاتے ہیں۔ کوئی ایک منچلا پہلا بول بول دیتا ہے، اس کے بعد کوئی دوسرا، اس کے بعد کوئی تیسرا اور اس طرح ساری جماعت بول جوڑ جوڑ کر گیت سناتی اور گاتی چلی جاتی ہے۔

چوتھا باب

زبان کی اصل و ماہیت: خالص لسانیاتی نقطۂ نگاہ سے

جہاں تک زبان کی اصل کے مسئلے کا تعلق ہے علمائے لسانیات اسے اپنے دائرۂ تحقیق سے خارج سمجھتے ہیں۔ چنانچہ جب ۱۸۶۶ء میں انجمن لسانیات (La Societe de Linguistiaue) پیرس میں قائم کی گئی تو اس کے آئین کی دفعہ ۲ نے واضح الفاظ میں کہا کہ ''یہ انجمن زبان کی اصل یا ایک عالمگیر زبان کی تخلیق کے بارے میں کوئی مراسلہ قبول نہ کرے گی۔'' اس قدغن کی وجہ یہ تھی کہ اس موضوع پر نیم فلسفیوں اور نیم لسانیات دانوں کی دور از کار قیاس آرائیوں کا سلسلہ لامتناہی ہوتا جا رہا تھا۔ یہ سلسلہ اب بھی جاری ہے اور اگرچہ علمائے لسانیات اس میں شریک نہ ہونے کا اعلان کرتے ہیں، تاہم ان کے لیے اس سے مکمل قطع تعلق ممکن نہیں، کیونکہ زبان کی اصل کا مسئلہ اس کی ماہیت کے مسئلے سے وابستہ ہے اور مؤخر الذکر مسئلہ لسانیات کے بنیادی موضوعات میں ایک اہم حیثیت رکھتا ہے۔ اس سے بحث کیے بغیر وہ زبان کی تعریف ہی نہیں کر سکتے۔

زبان کیا ہے؟ کیا زبان کی قسم کی کوئی چیز خارجی دنیا میں موجود ہے یا صرف زبانیں موجود ہیں؟ ایک کلی تصور کی حیثیت سے زبان ارباب صرف ونحو کا ایجاد کردہ ایک مجرد تصور ہے جو کبھی فی الواقع ہمارے تجربے میں نہیں آتا۔ زبان کی جو سب سے عمومی تعریف کی جاسکتی ہے وہ غالباً یہ ہے کہ وہ علامات کا ایک نظام ہے جو انسانوں کے باہمی ابلاغ کا وسیلہ ہے یا بن سکتا ہے۔ ان علامات میں ہر طرح کی حرکات بھی شامل ہیں اور ہر طرح کی سکنات بھی۔ حواس خمسہ میں سے ہر ایک کا ایک مجموعۂ علامات وضع کیا جا سکتا ہے۔ اور تو اور، اعضائے بدن سے مختلف قسموں کے اخراج بھی کام میں لائے جا سکتے ہیں، مثلاً آنسو، پسینہ، لعابِ دہن۔ جہاں کہیں دو افراد کسی عمل کو کوئی خاص معنی پہنانے پر متفق ہو جائیں اور اس معنی کا ابلاغ ایک دوسرے تک کرنے کے مقصد سے وہ عمل کریں، وہیں ایک لسانی نظام وجود میں آتا ہے۔ مثلاً لباس میں کوئی خاص خوشبو، کسی

خاص رنگ کا رومال، ایک طویل مصافحہ اور آنکھ کا کوئی اشارہ، تمام ایک زبان کے عناصر کے طور پر استعمال کیے جا سکتے ہیں۔ لہٰذا زبان کے مفہوم میں اکثر غیر لسانی وسائل اظہار و ابلاغ کو بھی شامل کیا جاتا ہے، مثلاً فن کی زبان، ریاضیات کی زبان، منطق اور فلسفے کی زبان۔ لیکن جتنی بھی زبانیں ممکن ہیں ان میں ایک سب سے اہم ہے، کیونکہ وہ اظہار کے مختلف و متنوع وسائل مہیا کرتی ہے۔ یہ سماعی زبان ہے، جسے عموماً گفتگو، بول چال یا بولی وغیرہ کہا جاتا ہے۔ بصری زبان یعنی تحریر اس کا ایک ضمیمہ ہے۔

اس امر پر کہ زبان ایک نظام علامات کا نام ہے، لسانیات کے تمام دبستانوں کا اتفاق ہے، بلکہ دوسرے علوم بھی جو زبان سے تعلق رکھتے ہیں یا اسے اپنا موضوع بحث بناتے ہیں، اس تعریف کو قبول کرتے ہیں۔ تاہم اس معاملے میں لسانیات کے دبستانوں کے درمیان اختلاف ہے کہ علامتیں کیونکر وجود میں آئیں۔ یہ اختلاف زبان کی اصل کے بارے میں اختلاف کی غمازی کرتا ہے۔ جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں، زبان کے بارے میں مذہب کا تصور یہ ہے کہ وہ ایک ہمہ وجود مکمل عطیۂ ربی ہے اور قدیم فلسفے کا تصور یہ تھا کہ وہ خود انسان کے ملکۂ ایجاد کی ایک مصنوعی پیداوار ہے۔ جب سائنس نے انیسویں صدی کے اواخر میں لسانیات کو بھی طبعی مظاہر کی تجربہ گاہ میں داخلہ بخشا، جہاں مذہبی عقیدوں اور مابعد الطبیعیاتی نظریوں کے لیے کوئی جگہ نہ تھی، تو لسانیات نے زبان کے یہ دونوں قدیم تصور ترک کر دیے۔ ان تصورات کے مطابق زبان ایک خود کفیل اور ماورائی چیز تھی، جو انسانوں سے الگ تھلگ اپنے ہی مقاصد کی تکمیل میں سرگرم تھی اور جس کے قوانین کسی داخلی ضرورت کا نتیجہ تھے اور یہ قوانین نہ صرف صوتیاتی قوانین (phonetic law) تھے، یعنی وہ قوانین جو آلات تکلم کے ذریعے اصوات پیدا کرنے سے تعلق رکھتے ہیں، بلکہ صوریاتی قوانین (morphological law) بھی، یعنی وہ قوانین جن کا تعلق صرف و نحو سے ہے، نیز معنویاتی قوانین (semantic laws) بھی، یعنی وہ قوانین جو الفاظ کے معانی سے سروکار رکھتے ہیں۔ ان تصورات کی بجائے سائنسی لسانیات نے زبان کو انسانی نفسیات کی کارفرمائی خیال کر کے دوسرے طبعی مظاہر کی طرح اسے بھی سائنسی تحقیق کا موضوع بنایا۔ اس تحقیق کا نتیجہ اب تک صرف ایسے قیاسات کی صورت میں رونما ہوا ہے جو اگلے وقتوں کے قیاسات کی طرح زبان کی اصل کی دور دراز سرزمین میں پہنچ کر وہاں کے ہیولائی جھٹ پٹے میں گم ہو جاتے ہیں۔ بہر حال ہم انھیں ذیل میں پیش کرتے ہیں۔

زبان کوئی بنی بنائی چیز نہ تھی جو ایک واحد عمل تخلیق کی بدولت یکایک وجود میں آ گئی، بلکہ حیوانوں کی دنیا کے سلسلۂ ظاہری کی ایک تدریجی ترمیم تھی جو صدیوں میں جا کر مکمل ہوئی۔ زبان کے لفظ کے جو محدود معنی ہیں، یعنی سماعی زبان (جو اشارات کو کام میں لانے کی قوت کی محض ایک خاص شکل ہے) ان معنوں میں زبان حیوانوں کے یہاں بھی پائی جاتی ہے۔ حیوان اپنی میلانی کیفیات کو آوازوں کی مدد سے ظاہر کرتے ہیں اور اس بارے میں کوئی شک نہیں کہ زبان کی تشکیل میں ان حیوانی آوازوں کا معتد بہ حصہ ہے۔ گمان غالب یہ ہے کہ نسبتاً کم پُرجوش احساسات اور نسبتاً معتدل جذبات نے اپنے آپ کو انسانوں کی ناطق اصوات کی صورت میں ظاہر کیا اور حیوانی چیخیں نسبتاً شدید جذباتی کیفیات کی مظہر بنیں۔ بہر حال قرین قیاس یہی ہے کہ زبان اولاً جذبات کے اظہار کا وسیلہ تھی، جیسی کہ وہ اب بھی بڑی حد تک ہے۔ یہ بھی یقینی معلوم ہوتا ہے کہ جب چیخیں محض امیالی کیفیات ہی کی ترجمان نہ رہیں اور عمل، استدعا اور حکم کا وسیلہ بھی بن گئیں تو جذباتی زبان کے ساتھ ساتھ عملی زبان بھی وجود میں آ گئی۔ یہ زبان کی تاریخ میں ایک اہم مرحلہ تھا، کیونکہ اس میں انسان نے زبان کی مدد سے اپنی بقا کے تحفظ اور اپنی زندگی کو بھرپور بنانے کا فن سیکھا۔

تکلم اور اعضائے بدن کے ذریعے نقالی کا شروع شروع میں ساتھ رہا ہوگا۔ لیکن چونکہ تکلم زیادہ کارآمد ثابت ہوا اس لیے وہ رفتہ رفتہ حرکات و سکنات پر غلبہ پاتا گیا۔ نیز جس طرح ظاہری زبان خارجی عمل کا سبب اور وسیلہ بنی، اسی طرح باطنی زبان نے اپنے آپ کو ارادے، خواہش اور اعتقاد وغیرہ کی صورت میں ظاہر کیا۔ چنانچہ زبان انسان کی تمام سرگرمیوں میں مرکزی حیثیت حاصل کرتی چلی گئی۔

انسان کی حقیقی زبان کے ارتقا کا آخری سنگ میل یہ تھا کہ آوازیں نشانوں کے طور پر سمجھی اور سمجھائی جانے لگیں، اور اس طرح وہ اضطراری عمل جس نے نشان پیدا کیے تھے، ایک ارادی عمل میں تبدیل ہو گیا۔ جب آوازیں اس اضطراری عمل سے جدا ہو کر، جس کی وہ اصل میں پیداوار تھیں، بذات خود کارآمد ثابت ہونے لگیں تو یہ اس امر کا ثبوت تھا کہ انسان میں حافظہ کی قوت پیدا ہو گئی ہے۔ مزید بریں جب آوازوں میں اور ان چیزوں میں جن کی وہ نشان دہی کرتی تھیں رابطہ قائم ہو گیا تو یہ اس امر کی دلیل تھی کہ انسان کا شعور پورے طور پر بیدار ہو گیا ہے۔ انسانی شعور نے ارتقا کا ایک اور مرحلہ اس وقت طے کیا جب اس میں یہ صلاحیت آ گئی کہ علامات کے ذریعے، حسی ادراک کی وساطت کے بغیر، غائب چیزوں کا تصور دوسروں تک منتقل کر سکے۔ اس صلاحیت کو رفتہ

رفتہ پختہ کر کے انسان نے زبان کو فکر کا آلہ بنایا، جس کی خصوصیت یہ تھی کہ وہ خارجی دنیا کے حقائق سے براہ راست کوئی واسطہ رکھے بغیر سرگرم عمل میں رہ سکتی تھی۔ الفاظ اپنی قوت نمائندگی اور قابلیت ابلاغ کی بدولت وہی افادیت رکھتے ہیں جو زر کاغذی میں پائی جاتی ہے، لیکن زر کاغذی کی طرح ناقابل اعتماد ہیں، بلکہ خطرناک بھی ثابت ہو سکتے ہیں، کیونکہ ممکن ہے کہ جن چیزوں کے وہ قائم مقام اور نمائندہ ہیں وہ حقیقت میں موجود ہی نہ ہوں، یعنی وہ محض خیالی چیزیں ہوں۔

زبان، جو زندگی، ضرورت اور خواہش کی پیداوار ہے، ترکیب کے عمل کے ذریعے نشو و نما پاتی ہے۔ فکر، جو صرفی و نحوی گروہ بندیوں سے بے نیاز ہوتی ہے، ابتداءً گویا ایک سیال مادے کی طرح الفاظ کے سانچے میں ڈھلتی ہے۔ چونکہ زبان اصلاً ایک عمل ہے، اس لیے لفظی نقش یا صوتی لفظ ایک مکمل جملے کا حکم رکھتا ہے۔ اسما، جو چیزوں کی، اسمائے صفت جو چیزوں کے اوصاف کی، افعال جو کیفیات و اعمال کی اور صرفی معاونین جو ان کے باہمی تعلقات کی نشان دہی کرتے ہیں، یہ سب صرف چیزوں کی نشان دہی ہی نہیں کرتے، بلکہ ان سے متخرج ہوتے ہیں، یعنی ان کے اجتماع اور باہمی فعل و انفعال کی بدولت وجود میں آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں وہ مکمل جملوں کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے قائل کے ذہن میں وارد ہوتے ہیں۔ جملہ حرفی لفظ سے مقدم ہوتا ہے اور لفظ اپنے اجزا سے۔

حقیقت کی دنیا میں انسان جن علائق کا ادراک کرتا ہے ان کی ترجمانی کے لیے وہ عجیب و غریب طریقے استعمال کرتا ہے، جن میں بے حد تنوع ہوتا ہے اور کبھی کبھی پرلے درجے کا بھونڈا پن بھی۔ چنانچہ الفاظ میں انتہائی تغیر پذیری بھی ہوتی ہے اور تہذیب و ترقی کی صلاحیت بھی۔ تحریری زبان اور تو اور بڑے بڑے عالموں اور ادیبوں کی زبان بھی، جسے یہ دعویٰ کرنے کا حق پہنچتا ہے کہ وہ ایک معیاری حیثیت رکھتی ہے، زندگی کی اس بے پناہ قوت کے مقابلے میں بے بس ہے جو روایات کی بیڑیاں کاٹتی ہوئی اور انسانوں کے وضع کیے ہوئے قواعد و قوانین کو پاؤں تلے روندتی ہوئی آگے بڑھتی چلی جاتی ہے۔ الفاظ بجائے خود کوئی زندگی نہیں رکھتے۔ انھیں نفس انسانی، جو ہمیشہ زندہ ہے اور زندگی کا سرچشمہ ہے، زندگی بخشتا ہے۔ وہ اپنی ضرورت اور مرضی کے مطابق انھیں پرانے معانی سے خالی اور نئے معانی سے مملو کرتا رہتا ہے۔ اس لیے یہ کہاوت یہاں صادق آتی ہے کہ جتنے منہ اتنی باتیں یا یوں کہیے کہ جتنے بولنے والے اتنی بولیاں۔

فکر اور اعلیٰ درجے کے نفسیاتی اعمال زبان سے قریب کا تعلق رکھتے ہیں۔ یونانیوں کے

یہاں کلام اور عقل دونوں کے لیے ایک ہی لفظ تھا، یعنی لوگوس (logos)۔ زبان ایک دودھارا آلہ ہے، جو ابلاغ اور تحفظ دونوں کا وسیلہ ہے۔ وہ تجرید اور تعمیم کے ذریعے علم کو تصورات میں محصور کر دیتی ہے اور اس طرح فکر کو اپنی کارگزاری کے لیے مواد مہیا کرتی ہے۔ ان تصورات میں چیزوں کے بعض نمایاں اوصاف ان سے علیحدہ ہو کر الفاظ میں مجتمع ہو جاتے ہیں۔ یہ الفاظ، جو تصورات کی علامتیں ہوتے ہیں، انفرادی چیزوں کے مقابلے میں عمومی چیزیں تخلیق کرتے ہیں، یعنی ایسی چیزیں جو تجرید اور تعمیم کے اعمال کی بدولت اشیا کی شیئیت کی عکاسی کرتی ہیں۔ مجرد تصورات کے وضع کرنے کا عمل تدریجی ہوتا ہے۔ پہلے تو منفرد اشیا کے ادراک سے عمومی تمثالیں (generic images) وجود میں آتی ہیں، جو ایک طرح کی ذہنی تصویریں ہوتی ہیں۔ یہ تمثالیں اشیا کی ظاہری خصوصیات کی آئینہ داری کرتی ہیں۔ ہوتے ہوتے ظاہری خصوصیات، جن کا ادراک حسی تاثرات سے اخذ کیا جاتا ہے، مجرد تصورات میں مدغم ہو جاتی ہیں۔ یہ خصوصیات ایسی ہوتی ہیں جو علم بالقوہ کے امکانات سے مالا مال ہوتی ہیں، مثلاً عدد، مکان، زمان، علت اور قانون۔ چنانچہ اشیا کی دنیا اور الفاظ کی دنیا دو مخالف سمتوں میں حرکت کرتی ہیں۔ اسی طرح الفاظ، جن کی شروع شروع میں کوئی علیحدہ ہستی نہ تھی، ترقی کر کے خود مختار اور مطلق العنان ہو جاتے ہیں۔ اشیا، جو ٹھوس اور مجسم اور موجود فی الواقعہ تھیں، الفاظ کی تابع بن کر اپنی خود مختاری بلکہ اپنی ہستی تک کھو بیٹھتی ہیں۔

تجرید و تعمیم کی استعداد، جو صرف انسان کا خاصہ ہے اور جو استقلال کی صلاحیت کے ساتھ ساتھ نشو و نما پاتی ہے، مختلف افراد میں مختلف درجوں پر پائی جاتی ہے۔ اکثر ایسا بھی ہوتا ہے کہ فکر قیاسی وہم یا جذبے کے غول بیابانی کی فریب کاریوں کے ہاتھوں گمراہ ہو جاتی ہے اور ماقبل تہذیب انسان کی دنیا میں واپس جا کر بھٹکتی پھرتی ہے۔ الفاظ جہاں انسان کے لیے منفعتوں کے حامل ہوتے ہیں وہاں مضرتوں کے امکانات سے بھی مملو ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ اصلاً اشیا سے استخراج کیے گئے ہیں اور ان کی نمائندگی بھی کرتے ہیں، اس لیے انسان قدرتی طور پر اس مغالطے کا شکار ہو گیا ہے کہ ہر لفظ کے پس پشت کوئی حقیقت ہے، یعنی کوئی موجود فی الخارج شے۔ انسان کے خیالی اصنام، جن کی اس نے مختلف طریقوں سے پرستش کی ہے، اسی مغالطے کی پیداوار ہیں۔

زبان کے ظہور اور ارتقا کی اس روداد کے مطابق اولین لسانی عمل اس پر مشتمل تھا کہ ایک نشان یا اشارے کو ایک علامت کی حیثیت بخشی گئی۔ یہ نفسیاتی عمل انسانی زبان کی وہ خصوصیت

ہے جو اسے حیوانوں کی زبان سے ممتاز کرتی ہے۔ لیکن اس نفسیاتی عمل کے باوجود انسانی زبان اتنی ہی فطری ہے جتنی حیوانوں کی زبان۔ البتہ انسانی زبان حیوانی زبان سے یوں ایک درجہ بلند تر ہے کہ انسان نے نشانوں یا اشاروں کو ایک معروضی قدر عطا کر کے یہ حق اور اختیار حاصل کر لیا ہے کہ حسب خواہش اور حسب ضرورت باہمی سمجھوتے کی بنا پر معروضی قدر میں تبدیلیاں کر سکے۔ چنانچہ جہاں انسانی زبان تغیر اور ترقی کی صلاحیت رکھتی ہے وہاں حیوانوں کی زبان اس صلاحیت سے محروم ہے۔ اس بات کی کوئی شہادت نہیں ملتی کہ حیوانوں کی چیخ پکار یا بولی جیسی آج کل ہے کسی زمانے میں بھی اس سے مختلف تھی۔ حیوانوں کی زبان میں جو بات مضمر ہے وہ یہ ہے کہ اس میں نشان اور نشان دادہ چیز کے تعلق کو قطع نہیں کیا جا سکتا۔ اس تعلق کو قطع کرنے میں اور نشان کو نشان دادہ چیز سے علیحدہ قدر بخشنے کے لیے ایک نفسیاتی عمل کی ضرورت پیش آتی ہے اور یہی وہ عمل ہے جس سے انسانی زبان کا آغاز ہوا۔

ماقبل تاریخ زمانے میں ہمارے اولین اسلاف کے دماغ نے چونکہ پوری طرح پختگی نہ پائی تھی، اس لیے ممکن ہے کہ ان کی زبان شروع شروع میں خالصۃً جذباتی تھی۔ ہوسکتا ہے کہ اس کی ابتدا ایک ایسی سیدھی سادی گنگناہٹ کی صورت میں ہوئی ہو جو پاؤں کی چال یا ہاتھوں کے کام کے ساتھ تال میل کھاتی تھی یا جانوروں کی سی چیخوں، پکاروں اور بولیوں کی صورت میں جو درد یا خوف یا بھوک کا اظہار کرتے تھے۔ یہ چیخیں، پکاریں اور بولیاں بعد میں علامتی قدروں کی حامل بن کر ایسے نشانات سمجھی جانے لگی ہوں گی، جن کا اعادہ دوسرے لوگ بھی کر سکتے تھے۔ چنانچہ جب یہ مفید مطلب عمل انسان کے ہاتھ لگ گیا ہوگا تو اس نے اسے اپنے ہم جنسوں کے ساتھ باہمی ابلاغ کا تعلق قائم کرنے کے لیے استعمال کرنا شروع کر دیا ہوگا تاکہ مختلف کاموں میں ان سے تعاون یا مقابلہ کیا جائے۔ اس سے پیشتر کہ زبان عقل و فکر کا آلہ بنتی، ضروری تھا کہ وہ عمل کا آلہ بنے۔ جب انسانی ذہن نشانات کا مطلب سمجھنے کے قابل ہو گیا تو اس کے بعد جو کچھ باقی رہ گیا وہ صرف یہ تھا کہ اس عجیب و غریب ایجاد یعنی زبان کو ایسے طور پر ترقی دی جائے کہ انسان کی دماغی نشوونما کے پہلو بہ پہلو اس کا یہ وسیلۂ اظہار بھی بہتر ہوتا چلا جائے۔

شروع شروع کے انسانی گروہوں میں زبان کی تشکیل ان قوانین کی کارفرمائی کی بدولت ہوئی ہوگی جن پر معاشرے کا دار و مدار ہے۔ بالخصوص اجتماعی رسوم میں ایک ہی قسم کے صوتی یا غنائی اسلوب جماعت کے ہر فرد پر عائد ہو گئے ہوں گے۔ اس طرح حیوانی چیخ و پکار یا انسانی

گنگناہٹ کے اجزائے ترکیبی نے ایک علامتی حیثیت حاصل کر لی ہوگی جسے ہر شخص نے اپنے ذاتی استعمال کے لیے قبول کیا۔ رفتہ رفتہ جیسے جیسے اجتماعی پیغام رسانیاں تعداد اور تنوع میں ترقی کرتی چلی گئیں، ویسے ویسے ان ابتدائی اسالیب اظہار میں پختگی اور گیرائی آتی چلی گئی ہوگی۔ بالآخر اپنے سارے پیچ در پیچ کل پرزوں سے لیس ہو کر زبان ایک ایسی مشین کی صورت میں منظر عام پر آئی ہوگی جس کی مدد سے ہر قسم کے خیالات و جذبات کا اظہار کیا جا سکتا تھا۔ نشان کے شعور کا پیدا ہونا اس ارتقائی عمل کا پہلا زینہ تھا۔ نشان اور نشان دادہ چیز میں، لسانی صورت میں اور اس چیز میں جس کی وہ نمایندگی کرتی ہے، کوئی فطری تعلق نہیں ہوتا۔ صرف اتنا ہوتا ہے کہ بعض حالات میں ایک قسم کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ خیال بڑی مدت تک رائج رہا کہ سب سے پہلا لسانی عمل چیزوں کے نام رکھنا تھا، یعنی الفاظ کا ایجاد کرنا۔ یہ موقف اب ترک کر دیا گیا ہے۔ اس کی جگہ اب یہ عام طور پر خیال کیا جاتا ہے کہ ابتدائی لسانی عمل جملے بنانا تھا، چاہے وہ جملے آج کل کی معروف نحوی صورتوں میں تھے یا نہ تھے۔

اس نظریے میں زبان کے وجود میں آنے کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے، وہ دو مفروضوں پر مبنی ہے؛ ایک تو یہ کہ وہ علامتیں جن پر زبان مبنی ہے، انسان نے خود ایجاد کیں۔ دوسرا یہ کہ وہ عملی مقاصد کے لیے ایجاد کی گئیں۔ لسانیات کے دوسرے دبستان ان مفروضوں کو تسلیم نہیں کرتے۔ ان میں سے ایک دبستان کا یہ خیال ہے کہ حقیقت کو علامتوں میں مجسم دیکھنے کا جبلی رجحان انسان کو ودیعت ہوا ہے اور زبان اس رجحان کو بروئے کار لانے کی ایک صوتی شکل ہے۔ زبان جن علامتوں سے بنی وہ محض چند گسٹالٹ (gestalten) تھیں جو انسان کے حواس میں پیدائشی طور پر موجود ہیں۔ اس دبستان کی یہ رائے بھی ہے کہ جمالیاتی کشش اور پراسرار خوف علامت سازی کے جبلی رجحان کے اوّلین مظاہر تھے۔ اس کے نزدیک زبان کا ظہور ایک ایسے معاشرے میں ہوا جس میں علامتی تفکر یا تخیل کی ادنیٰ صورتیں (خواب، مذہبی رسوم، واہمی باتیں) خاصی ترقی کر چکی تھیں۔ ایک ایسے معاشرے میں اجتماعی زندگی عملی افادیت کے کاموں سے بھی بڑھ کر اظہاری سرگرمیوں، مثلاً ناچ، راگ رنگ اور کھیل تماشے وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔ اس طرح کی جو سرگرمیاں اٹکل پچو طور پر شروع ہوئی ہوں گی وہ رفتہ رفتہ ایک رسمی معنویت سے مملو ہو گئی ہوں گی اور بالآخر ان سے متعلق ایک ضابطہ علامات وجود میں آ گیا ہوگا۔ یہ بہ آسانی تصور کیا جا سکتا ہے کہ جو بول اور آوازیں ان سرگرمیوں کا صوتی عنصر ہوں گی انھوں نے کیونکر گیتوں، شلوکوں، منتروں، بھجنوں وغیرہ کی شکل اختیار کر لی ہوگی۔ دوسرے الفاظ میں زبان نے کیونکر شاعری کا روپ دھار لیا ہوگا، بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ شاعری نے کیونکر زبان کے روپ میں جنم لیا ہوگا۔

پانچواں باب

زبان اور شاعری: علامتی نظاموں کی حیثیت سے

یہ نظریہ کہ زبان بنیادی طور پر علامتوں کا ایک نظام ہے، صرف زبان سے مخصوص نہیں، بلکہ آج کل کے ایک عام فکری رجحان کی آئینہ داری کرتا ہے۔ جس کے مطابق انسان کی تمام نہیں تو بیشتر ذہنی و روحانی سرگرمیاں علامتوں کے نظام ہیں، مثلاً فنون لطیفہ، مذہب، فلسفہ، اور تو اور سائنس بھی۔ ان میں سے بعض کی علامات لسانی ہیں اور بعض کی غیر لسانی۔ مصوری کی علامتیں ہیں رنگ اور خط، موسیقی کی علامتیں ہیں آواز اور آہنگ، مذہب کی علامتیں ہیں آسمانی کتابوں کی آیتیں اور رسوم عبادت، فلسفے کی علامتیں ہیں عقلی کلیات اور سائنس کی علامتیں ہیں گراف، موڈل اور ریاضیاتی فارمولے۔ شاعری وہی زبان استعمال کرتی ہے جسے عرف عام میں زبان کہا جاتا ہے، یعنی کسی جماعت کی تقریر و تحریر کی عام زبان۔ چنانچہ وہ اسی زبان کی علامتوں سے کام لیتی ہے، لیکن وہ ان علامتوں میں اپنی طرف سے نئے معانی داخل کر دیتی ہے۔ علاوہ بریں وہ کچھ اپنی مخصوص علامتیں بھی استعمال میں لاتی ہے۔ زبان کی مروجہ علامتوں کے بارے میں اس کا اسلوب یہ ہے کہ وہ انھیں ان کی اصل کی طرف، یعنی ان کی تشکیل کے ابتدائی مراحل کی طرف واپس لے جاتی ہے۔

اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ زبان علامتوں کا ایک نظام ہے (اور یہ تسلیم کیے بغیر چارہ بھی نہیں، کیونکہ زبان کی ماہیت کی کوئی اس سے بہتر توصیف پیش نہیں کی گئی) تو چاہے زبان کی علامتیں انسانوں کے شعوری ارادے کا نتیجہ تھیں، چاہے وہ اس کے حسی ادراک کے اندر ودعیت کی ہوئی جبلی وضعوں (gestalten) کی کارفرمائی تھیں؛ یہ امر بدیہی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے وضع کرنے کا عمل تین مرحلوں سے گزر کر مکمل ہوا: پہلا نقل، دوسرا قیاس اور تیسرا علامت۔ پہلے تو انسانوں نے جانوروں کی یا مظاہر فطرت کی آوازیں سن کر ان کی نقل کی، مثلاً گرج، گڑگڑاہٹ، چنگھاڑ، غرغراہٹ، دھماکہ، بھنبھناہٹ، ٹھائیں ٹھائیں، تڑاخ تڑاخ، سائیں سائیں، سرسراہٹ،

پھڑ پھڑاہٹ، چوں چوں۔ یہ نقل نقل کرنے والے کے لیے اس چیز یا جانور کا نشان بن گئی جس کی آواز کی وہ نقل تھی اور دوسرے لوگوں کے لیے وہ اس چیز یا جانور کی موجودگی یا اس کے کسی فعل یا متوقع فعل کا اشارہ بن گئی، کیونکہ دوسرے لوگ بھی اس چیز یا جانور سے دو چار ہو چکے تھے۔ ہوتے ہوتے یہ نشان یا اشارہ چیز یا جانور کی غیر موجودگی میں بھی سمجھا جانے لگا۔ اس وقت وہ اس چیز یا جانور کی علامت بن گیا، یعنی اب اس نے زبان کے ایک لفظ کی اور انسانوں کے ایک فکری تصور کی حیثیت اختیار کر لی۔ کے بوہلر (K. Buhlar) اپنی کتاب ''نظریۂ زبان'' (Sprach theorie) میں عمل تکلم کا تجزیہ یوں کرتا ہے کہ عمل تکلم بولنے والے کے نقطۂ نگاہ سے ایک نشان (symptom) ہوتا ہے، یعنی اس کے مافی الضمیر کا ایک نشان؛ سننے والے کے نقطۂ نگاہ سے وہ ایک اشارہ (signal) ہوتا ہے جو اس سے کچھ کرنے کو کہتا ہے؛ کہنے والے کو جو کچھ کہنا مقصود ہوتا ہے اس کے نقطۂ نگاہ سے وہ ایک علامت (symbol) ہوتا ہے۔ لسانی اعتبار سے کسی لفظ، ترکیب یا جملے میں پورے معنی اس وقت پیدا ہوتے ہیں جب وہ علامتی حیثیت حاصل کر لے۔ نشان اور اشارہ علامت کے بننے کے ابتدائی مراحل ہیں۔ عموماً علامت سے مقابلے کے لیے نشان اور اشارے میں سے ایک ہی لفظ استعمال کیا جاتا ہے، زیادہ تر نشان۔

تمام نشانوں میں جو چیز مشترک ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ وہ اپنے آپ سے جدا کسی اور چیز کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ ان میں سے بعض از خود وجود میں آتے ہیں اور نشانوں کی حیثیت اس وقت اختیار کرتے ہیں جب ان کی ترجمانی کی جائے، مثلاً آسمان پر بادلوں کا چھانا یا پرندوں کے جُھنڈوں کا کسی سمت میں اڑنا۔ پھر وہ نشان ہیں جن کے ذریعے جانور ایک دوسرے تک یا انسانوں تک پیغام رسانی کرتے ہیں۔ آخر میں وہ لاتعداد اور گوناگوں اشارات ہیں جو انسانی ابلاغ میں استعمال کیے جاتے ہیں۔ ان کی دو بڑی بڑی قسمیں ہیں۔ ایک تو غیر لسانی علامتیں، مثلاً ٹریفک کے سگنل اور جھنڈے وغیرہ۔ دوسرے خود زبان ہے، تقریری بھی اور تحریری بھی اور زبان پر مبنی مختلف اشاراتی نظام، مثلاً نارس (norse)، بریل (braille) اور شارٹ ہینڈ (short-hand)۔ علاوہ بریں منطق اور ریاضی کی علامتیں ہیں۔ چونکہ زبان علامتی اظہار کی سب سے اہم، سب سے پیچیدہ اور سب سے بلیغ صورت ہے، اس لیے لازمی ہے کہ نشانات کے کسی نظام میں اس کی حیثیت کلیدی ہو۔ تمام دوسرے نظام صرف اس وقت سمجھے اور سمجھائے جا سکتے ہیں کہ ان کی ترجمانی زبان میں کی جائے۔

نشانوں کی تقسیم اس بنا پر بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ ارادی ہیں یا غیر ارادی۔ کائنات غیر ذی حیات میں ہمیں جو نشان ملتے ہیں وہ غیر ارادی ہوتے ہیں۔ یہ اور بات ہے کہ وہم پرست لوگ انھیں مافوق الفطرت ہستیوں کے اشارے سمجھتے ہیں۔ جانوروں کی بعض حرکات و سکنات بھی غیر ارادی ہوتی ہیں۔ یہ بات انسانوں پر بھی صادق آتی ہے، مثلاً منہ پر سرخی آ جانا شرم و حیا کی نشانی بھی ہے اور غصے کی بھی۔ دوسری طرف ارادی نشان ہیں جو کسی مقصد کے پیش نظر پیغام رسانی کے لیے استعمال کیے جاتے ہیں۔ نشانوں کو ایک دوسرے سے ممتاز کرنے کا ایک اور معیار یہ ہے کہ وہ منظم ہیں یا نہیں۔ منظم نشانوں میں بعض محض چند ایک عناصر پر مشتمل ہوتے ہیں، مثلاً ٹریفک کی روشنیاں اور بعض میں اگرچہ عناصر تو تھوڑے سے ہوتے ہیں، لیکن وہ بہت سی صورتوں میں مجتمع کیے جا سکتے ہیں۔ اس کی ایک عمدہ مثال مغربی موسیقی کے سکور (scores) ہیں۔ لیکن دوسری طرف کسی زندہ زبان کا سرمایۂ الفاظ ہے، جس کے امکانات اتنے دور رس ہوتے ہیں کہ ان کی کوئی حد مقرر نہیں کی جا سکتی۔

ایک خاص طور پر اہم فرق نشانوں میں اس بنا پر کیا جا سکتا ہے کہ وہ نشان دادہ چیزوں سے مشابہت رکھتے ہیں یا نہیں۔ مشابہت رکھنے والے نشان صنمی (iconic) کہلاتے ہیں اور نہ رکھنے والی رسمی یا وضعی (conventional)۔ فرق کبھی کبھی کمیت کا ہوتا ہے، نہ کہ کیفیت کا۔ فوٹو، شبیہیں، شبیہوں (portraits)، عمارتوں کے نقشے، رستوں کے نشان، موڈل وغیرہ بڑی حد تک صنمی ہوتے ہیں۔ (پورٹریٹوں) کے علاوہ عام تصویریں، سینمائی فلمیں، تھیٹر، شادی بیاہ کی رسمیں، رقص، ناٹک، نقلیں اور لباس وغیرہ ایسے نشان ہیں جن میں نشان دادہ چیزوں سے مختلف درجوں کی مشابہت پائی جاتی ہے۔ دوسری طرف بعض ایسے نشان ہیں جو بالکل رسمی اور مصنوعی ہوتے ہیں۔ ان کی ایک نہایت عمدہ مثال حروف تہجی ہیں۔ ان حروف کی شکلیں ان اصوات سے، جن کی وہ نمائندگی کرتے ہیں، دور کی مشابہت بھی نہیں رکھتیں۔

عام بول چال کی زبان میں دو قسم کے نشان ہوتے ہیں؛ کچھ الفاظ بالکل مصنوعی ہوتے ہیں اور ان چیزوں سے جنھیں وہ بیان کرتے ہیں کوئی فطری رشتہ نہیں رکھتے؛ لیکن بعض الفاظ میں حکایت الصوت کی صفت ہوتی ہے، مثلاً ہنہنانا، کھلکھلا کر ہنسنا، پٹاخہ، بلبلانا، گڑگڑاہٹ، سرسراہٹ، ہچکی، پھڑ پھڑاہٹ۔ جیسا کہ ہم اوپر کہہ آئے ہیں، مؤخر الذکر قسم کے الفاظ ہی زبان کی تشکیل کی تاریخ میں سب سے پہلے نشان بنے ہوں گے۔ پہلے نقل اور پھر اس کی بنا پر قیاس کی

بدولت ان میں نمائندگی کی صفت پیدا ہوگئی ہوگی۔

علامت کا روایتی تصور، جو زیادہ تر شاعری، فنونِ لطیفہ اور مذہب کی اقلیموں میں رائج ہے، یہ ہے کہ وہ نمائندگی کا ایک غیر لغوی طریقہ ہے۔ علامت ایک نشان تو ہوتی ہے، لیکن نشان کے علاوہ اور بھی بہت کچھ ہوتی ہے۔ انگریزی میں علامت کے لیے جو لفظ رائج ہے، یعنی symbol، اس کی لغوی تشریح عموماً یوں کی جاتی ہے: ''طبعی چیزوں کی تمثالوں یا خاصیتوں کی مدد سے اخلاقی یا روحانی چیزوں کی نمائندگی کرنے والا لفظ یا غیر لفظی نشان۔'' مثلاً شیر ببر شجاعت اور بھیڑ کا بچہ فروتنی اور تحمل کی علامت ہے۔ فنونِ لطیفہ اور مذہب میں علامت کی خصوصیت یہ نہیں ہوتی ہے کہ وہ بلاواسطہ یا لغوی نمائندگی کرتی ہے، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ وہ بات کو سجھا دیتی ہے یا چیز کے اندر کی ایک جھلک دکھا دیتی ہے۔ اس روایتی تصور کے بالمقابل آج کل کا عام رجحان یہ ہے کہ علامت سے محض دلالت یا نشان دہی کا وظیفہ منسوب کیا جاتا ہے۔ اس میں نشان اور علامت کے درمیان التباس مضمر ہے۔ ہر علامت ایک نشان ہوتی ہے، لیکن ہر نشان ایک علامت نہیں ہوتا۔ مثلاً بادل بارش کے نشان ہیں، لیکن علامت نہیں۔ منہ بنانا درد کا اور تیوری چڑھانا غصے کا نشان ہے، لیکن علامت نہیں۔ ہسرل (Husserl) حقیقی دلالت کرنے والے نشان اور محض نشان دہی کرنے والے نشان میں تمیز کرنے پر بڑا زور دیتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ ایک علامت اس چیز سے، جس کی وہ علامت ہے، کوئی تجربی تعلق رکھتی ہو، مثلاً علت و معلول کا تعلق جس کا مشاہدہ کیا گیا ہو۔ علامتوں میں اور بعض رسمی نشانوں میں بھی فرق کرنا ضروری ہے۔ موخر الذکر محض عملی نشان ہوتے ہیں جن کا ان چیزوں سے جن کی وہ نشان دہی کرتے ہیں کوئی وجدانی تعلق نہیں ہوتا۔ تمام علامتی تعلقوں میں مشابہت کا ایک عنصر مضمر ہوتا ہے۔ لیکن مشابہت کی نوعیت اخلاقی، مذہبی اور فنی علامات میں مختلف ہوتی ہے۔ البتہ یہ ضروری نہیں کہ علامت چیز کی تصویر ہو۔

ایچ فلینڈرز ڈنبار (H. Flanders Dunbar) نے علامت کی تین قسمیں مقرر کی ہیں: (۱) خارجی یا من مانی (extrinsic or arbitrary) (۲) داخلی یا توصیفی (intrinsic or descriptive) (۳) بصیرتی یا کشفی (insight symbols)۔ خارجی علامتیں محض دم چھلے ہوتی ہیں۔ داخلی علامتیں کسی نہ کسی طرح نفسِ شے سے تعلق رکھتی ہیں۔ فنونِ لطیفہ اور مذہب کی علامتوں میں یہی خصوصیت پائی جاتی ہے۔ بصیرتی علامتیں اور بھی زیادہ گہرائی رکھتی ہیں، یہ بصیرت حاصل کرنے کا وسیلہ ہوتی ہیں۔ بصیرتی علامت یہی نہیں کرتی کہ کسی

چیز کو، جو پہلے ہی عقلی تصور کی ذریعے معلوم ہے، معطیاتِ حواس سے حاصل کی ہوئی تمثالوں کی مدد سے اور ٹھوس بنا دے (جیسا کہ توصیفی علامت کرتی ہے)، بلکہ اپنے سے ماورا حقیقتوں کے دروازے کی حیثیت سے اہمیت حاصل کر لیتی ہے۔ اس کی ایک لازمی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں ایک مثالی روحانی دنیا کا تصور مضمر ہوتا ہے اور یہ دنیا ایسی ہوتی ہے کہ اس تک رسائی صرف حواس کی وساطت سے ممکن ہوتی ہے۔ بصیرتی علامت کا جو تصور قرونِ وسطیٰ میں تھا دانتے (Dante) کی طربیۂ قدسیہ (The Divine Comedy) اس کا لب لباب ہے۔ مغرب کی جدید شاعری بھی علامت سے کچھ اسی طرح کا کام لیتی ہے۔ یونگ (Jung) کے الفاظ میں ''علامتیت کا طرزِ عمل یہ ہے کہ وہ زمان و مکان کے اندر واقع ہونے والی کسی بات کو، چاہے وہ بڑی ہو یا چھوٹی، ایسے معانی پہنا دیتی ہے کہ اس میں ایسی اہمیت اور معنویت پیدا ہو جاتی ہے جو خالصاً واقعی طور پر اسے حاصل نہ تھی۔''

زبان اور فکر دونوں کی فطری حرکت معلوم سے نامعلوم کی طرف ہے۔ زبان عام طور پر طبیعی سے مابعد الطبیعاتی، جسمانی سے روحانی، حسی سے عقلی کی طرف قدم بڑھاتی ہے۔ شاعری کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ زبان کے اس سفر کا رخ پلٹ دیتی ہے اور اسے اپنی تشکیل کے ابتدائی تاریخی مراحل کی طرف واپس لے جاتی ہے، جن میں وہ نقل اور قیاس کے ذریعے انسان کے اوّلین ادراکی تجربوں کو علامتوں میں مجسم کرنے کی تیاریاں کر رہی تھی۔

جارج ولس (George Willis) کی رائے میں زبان کی نشو و نما ابتدائی مراحل میں ہمیشہ اوپر کی طرف ہوتی ہے، یعنی نوع سے جنس کی طرف، معلوم سے علت کی طرف، جزو سے کل کی طرف اور طبیعی سے روحانی کی طرف۔ خود تسمیے کے عمل میں کلیہ سازی کا ایک عنصر مضمر ہے اور زبان کے ارتقا میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ کلیہ سازی کی نیچی سطحوں سے اونچی سطحوں کی طرف جاتی ہے۔ ایک اعتبار سے ہر وہ چیز جس کی نشان دہی زبان کرے کلی بن جاتی ہے۔ خصوصی نشان بجائے خود چاہے کچھ بھی ہو، استعمال ہوتے ہی وہ عمومی اور کلی بن جاتا ہے۔ مثلاً اگر ''سرد'' کا اسم صفت کسی چیز کے لیے استعمال کیا جائے تو وہ چیز انفرادی اور خصوصی کی اقلیم سے نکل جاتی ہے، بلکہ موضوعی دنیا سے نکل کر معروضی بن جاتی ہے۔ استعارہ اس صعودی عمل کی ایک مثال ہے۔ ہر ترقی یافتہ زبان مردہ استعاروں سے بھری ہوئی ہے۔ یہ استعارے اصل میں طبیعی تھے، لیکن اب وہ طبیعی مفہوم سے خالی ہو کر استعاروں کی حیثیت کھو بیٹھے ہیں۔ اب ان کا جو مفہوم ہے وہ ان کے

اصلی مفہوم کے مقابلے میں مابعد الطبیعاتی اور روحانی ہے۔ ہمارے اسلاف نے ابتدائی زبان کی شعری قوت سے کام لے کر جب یہ استعارے وضع کیے تھے تو ان کی مدد سے انھوں نے ایک طرف تو اپنے سیدھے سادے تجربے کو مجسم کر کے محفوظ کیا تھا اور دوسری طرف اپنے تخیل اور علم کی سرحدوں کو وسعت بخشی تھی، کیونکہ استعارہ معلوم سے غیر معلوم اور غیر موجود سے ممکن الوجود تک جانے کے لیے ایک بیّن نشان راہ ہے۔ شاعری کی زبان نوعِ انسانی کے موجودہ سینکڑوں گنا وسیع تجربے کے مواد پر یہی کام کرنے کی صلاحیت رکھتی ہے۔ اب اس کا مواد خام انسانوں کے ابتدائی احساسات و جذبات، کائنات فطری کے ساتھ اُن کے تعلقات اور ایک دوسرے کے ساتھ ان کے معاملات تک محدود نہیں۔ اب اس میں ان کی انفرادی و اجتماعی، مادی و روحانی، عقلی و جذباتی زندگی کے واقعات، معاملات اور مسائل کا سارا ہنگامہ شامل ہے۔ یہ ہنگامہ شاعری کے لیے نئے استعاروں اور نئی علامتوں کے اجزائے ترکیبی کا ایک بھرپور ذخیرہ ہے۔ ان نئے استعاروں اور نئی علامتوں کی بدولت وہ دورِ حاضر کے انسانوں کے تخیل کی سرحدوں کو اسی طرح کی وسعت بخش سکتی ہے جس طرح کی اس نے ہمارے اولین اسلاف کے تخیل کی سرحدوں کو بخشی تھی۔ یہ کام وہ کسی دوسرے وسیلے کی بہ نسبت (مثلاً فلسفہ یا سائنس کی بہ نسبت) بہتر کر سکتی ہے، کیونکہ وہ زبان کا استعمال تخیل کے اس فطری طریق کار کے مطابق کرتی ہے جس کی بدولت زبان کی تشکیل ابتداءً ہوئی تھی، یعنی حسی عناصر کو براہ راست کام میں لا کر۔ اس کے برخلاف فلسفے اور سائنس کی علامتیں زبان کو اپنے اصلی سرچشمے سے بہت دور لے جا کر ایسے مجردات کا مجموعہ بنا دیتی ہیں جو انسان کے بنیادی تجربوں سے براہ راست کوئی تعلق نہیں رکھتے۔ شاعری جب فلسفے اور سائنس کی اصطلاحات اور علامت کو استعمال کرتی ہے تو انھیں مجردیت اور کلیت کی چوٹی سے اتار کر حسیت اور انفرادیت کی وادی میں لے جاتی ہے جہاں سے وہ اپنا سفر از سر نو شروع کرتی ہیں، بلکہ یوں بھی کہا جا سکتا ہے کہ وہ چوٹی سے اور اوپر جا کر ماورائیت کی اقلیم میں داخل ہو جاتی ہیں۔ اس ماورائی اقلیم کے نقش و نگار مذہب کی ماورائی حقیقتوں کے نقش و نگار کی طرح محسوسات کے آب و گل سے بنتے ہیں۔

شاعری فطری زبان کی سرشت کا ایک ایسا ناقابل انفکاک حصہ ہے جو اول روز سے اس میں موجود ہے، بلکہ شاعری اور شاعرانہ زبان وسیع معنی میں کائنات کی اساطیری بناوٹ کے صورت گر عوامل ہیں۔ وہ آج بھی مذہب اور مابعد الطبیعیات، بلکہ خود سائنس کی زبان میں کارفرما نظر آتی ہیں۔ جس طرح صنمیات فکرِ انسانی کے ارتقا کے ایک مرحلے کا ایک چھوٹا سا بقیہ ہے، اسی

طرح شاعری ایک ایسی چیز کا جو کسی زمانے میں عالمگیر تھی، ایک باقی ماندہ حصہ ہے -- ایک ایسا حصہ جس کے بغیر فکر انسانی ہر جمالیاتی صفت سے عاری ہو جائے۔ اور تو اور، زبان بھی جمالیاتی لذت کا سرچشمہ نہ رہے۔ ایک بڑی خدمت جو شاعری زبان کی تشکیل و توسیع کے علاوہ اس کے حق میں انجام دیتی ہے، یہ ہے کہ وہ اسے بجائے خود جمالیاتی لذت کا سرچشمہ بناتی ہے۔ ایل اے ریڈ (L. A. Reid) نے اپنی کتاب ’’A Study in Aesthetics‘‘ میں جمالیاتی لذت کی نہایت عمدہ تعریف ذیل کے الفاظ میں کی ہے: ’’جب کوئی مدرکہ چیز، چاہے اس کا ادراک واقعی ہو یا خیالی یا دونوں کا مجموعہ، تخیلی ادراک کا موضوع ہے، یعنی اس پر ایسے طریقے سے توجہ مرکوز کی جائے کہ وہ محض اپنی صفات اور ہیئت کے اعتبار سے قابل قدر معانی کی حامل معلوم ہو اور جب ان معانی سے، خود ان کی خاطر، نہ کہ ان کے عملی یا وقوفی یا وجودی مضمرات کی بنا پر، لطف اٹھایا جائے تو یہ عمل جمالیاتی استغراق کا عمل ہوتا ہے اور اس کے دوران نفس کے سامنے جو کلی ادراکی تجربہ ہو وہ ایک جمالیاتی تجربہ ہوتا ہے۔‘‘ کانٹ اور شاپن ہاؤر کے زمانے سے جمالیاتی لذت اندوزی کا مطلب بے غرض اور بے خواہش استغراق خیال کیا گیا ہے۔ ان کے اور ان کے کثیر التعداد پیرووں کے نزدیک فن ایک وسیلۂ کشف ہے اور جمالیاتی استغراق خواہش اور عملی افادیت سے پاک ہونے کی بدولت حقیقت کے عرفان کا منبع ہوتا ہے۔ اس نقطۂ نگاہ سے جمالیاتی شعور وجدان کا ایک طریقہ ہے۔ موضوع، یعنی صاحب شعور، معروض پر قابض ہو جاتا ہے، یعنی اس چیز پر جس کا وہ شعور کرتا ہے۔ اور یہ قبضہ ایک ایسے خاص طریقے سے کیا جاتا ہے جس سے ایک خاص قسم کی لذت حاصل ہوتی ہے۔ جمالیاتی کیفیت نفس کو اکثر یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ توجہ کی ایک بالکل علیحدہ قسم ہے یا توازن کی ایک ایسی کیفیت ہے جس میں بڑھی ہوئی سرگرمی بھی ہوتی ہے اور اس کے ساتھ ہی ایک بنیادی سکون بھی ہوتا ہے۔ لیکن عملی اور وقوفی مضمرات پھر بھی موجود ہوتے ہیں۔ وہ نہ ہوں تو جو شے توجہ کا مرکز ہے اس سے لطف نہیں اٹھایا جا سکتا، خود اس کی خاطر بھی، کیونکہ اس صورت میں اس کے کچھ معنی ہی نہ ہوں گے۔ وجدان اور اظہار میں جو لاینفک تعلق ہے وہ جمالیاتی وجدان پر بطورِ خاص صادق آتا ہے۔ اس ضمن میں اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ہیئت اور مضمون یا مواد اور وسیلہ ایک دوسرے سے جدا نہیں کیے جا سکتے۔ یہ نہیں کہ فنکار کو پہلے کسی شے کا وجدان ہوتا ہے اور پھر وہ اس کے اظہار کے لیے مناسب وسیلہ تلاش کرتا ہے، بلکہ یہ ہوتا ہے کہ وہ اپنے وسیلے ہی کی وساطت سے شے کا وجدان حاصل کرتا ہے۔ چنانچہ فنونِ لطیفہ کی زبانیں (یعنی ان کے وسائل

اظہار) سب کے سب وجدانی ہیں۔ایک معنی میں فن تمام کا تمام اظہار ہے اور اس لیے ایک قسم کی زبان۔لیکن لفظ شاعری کے وسیع معنوں میں جمالیاتی معنی کا ہر لسانی اظہار شاعری ہے۔

اوگدن (Ogden) اور رچرڈز (Richards) نے زبان کے جو دو بڑے بڑے مصارف یا وظائف مقرر کیے ہیں، یعنی ایک تو چیزوں کا راست بازانہ واقعاتی بیان اور دوسرا جذبات انگیزی، ان کے علاوہ اس کا ایک اہم کام ہے وجدانی معنی کا اظہار۔ یہ ایک قسم کی مرقع کاری ہے جس میں جیتی جاگتی حقیقت مجاز کے لباس میں سامنے آ جاتی ہے، گویا چیزوں کی زندگی الفاظ کے شیشے میں اتر آتی ہے۔شعری زبان وجدانی معنی کے اظہار، بلکہ احضار، کا ایک خاص اسلوب ہے۔

زبان میں جو مختلف اقسام کی علامتیں ہوتی ہیں شاعری ان سب سے کام لیتی ہے، لیکن اس کی مخصوص علامتیں جمالیاتی علامتیں ہوتی ہیں۔ جمالیات میں علامت اس شے کو کہتے ہیں جو اپنی ذاتی معنویت سے قطع نظر ایک جدا معنویت کو ذہن میں لاتی ہے جسے وہ مکمل طور پر مجسم نہیں کر سکتی۔مزید بریں جمالیاتی علامت ہمیشہ ایسے وجدان پر مبنی ہوتی ہے جو کسی مثالی چیز کو مجسم کرتا ہے یا ذہن میں لاتا ہے، چاہے وہ وجدان ادراکی ہو یا تخیلی۔لیکن اس تجسیم کا مقصد ان معانی سے لذت اندوزی ہوتا ہے جنھیں مجسم کیا جائے۔ چنانچہ جمالیاتی علامت ہمیشہ بصیرت افروز ہوتی ہے۔تمام شعری علامتیں خود بھی استعارے ہوتی ہیں اور پیدا بھی استعاروں سے ہوتی ہیں۔ استعارہ اس وقت علامت بن جاتا ہے جب ہم اس کے ذریعے کسی ایسے مثالی معنی کی صورت گری کرتے ہیں جس کا اظہار کسی اور وسیلے سے نہیں کیا جا سکتا۔یہی وجہ ہے کہ وہ بنیادی استعارے جو اساطیر اور زبان کی صورت میں مجسم ہوتے ہیں بڑے بڑے شاعرانہ نظام ہائے علامات کے سرچشمے ہیں۔اس کے برخلاف وہ پیچیدہ اور بعید از فہم علامتیں جو محدود معنی میں شاعری کے قدیم ورثے کا ایک چھوٹا سا حصہ ہیں، ذہنی مشکل پسندی اور تکلف و تصنع کا نتیجہ ہوتی ہیں۔تشبیہ اور استعارے میں یہ فرق ہے کہ تشبیہ میں ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز کی طرح ہے اور استعارے میں یہ کہتے ہیں کہ ایک چیز دوسری چیز ہے۔ یہ لفظ ''ہے'' ایک قسم کی وجدانی اور فکری وحدت کا اظہار کرتا ہے۔اس وحدت کو اور زیادہ کر دیا جائے تو استعارہ علامت بن جاتا ہے۔ علامت پیدا تو مشابہت اور مماثلت سے ہوتی ہے، لیکن کبھی محض مشابہت اور مماثلت نہیں ہوتی۔ مشابہت اور مماثلت کو تشبیہ سے آگے بڑھا دیا جائے تو جو چیز وجود میں آتی ہے وہ علامت نہیں

ہوتی، بلکہ تمثیل یا تمثیلی قصہ کہانی ہوتی ہے۔ جمالیاتی علامت کی لازمی خصوصیت یہ ہے کہ اگر چہ وجدان اس کی بنیاد ہوتا ہے، تاہم وہ محض وجدان نہیں ہوتی۔خالصۃً شاعرانہ علامت کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر چہ استعارہ اس کی بنیاد ہوتا ہے، تاہم وہ خود محض استعارہ نہیں ہوتی۔ وجدان اس وقت علامت بنتا ہے جب وہ کسی ایسی چیز کی نمائندگی کرے جو مثالی ہو اور جس کا وجدان براہ راست نہ کیا جا سکے۔ایک لحاظ سے استعارہ حقیقت کی تحریف ہوتا ہے، کیونکہ اس میں ایک چیز کو اس نام کے بجائے، جو حقیقت میں اس کا نام ہے، کسی ایسے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے جو حقیقت میں کسی اور چیز کا نام ہے۔زبان کا شاعرانہ استعمال ایسے الفاظ کو لے کر جو عام طور پر رسمی معروضی معنی رکھتے ہیں، بالجبر نئے اور خود مکتفی ڈھانچوں میں جڑ دیتا ہے اور اس طرح ان سے نئے معروضی معنی پیدا کرتا ہے۔شاعر کا وظیفہ خاص الخاص ہی یہ ہے کہ ایسے معانی کو صورت بخشے جو اب تک زبان کے تصرف میں نہیں آئے۔زبانوں کی تاریخ میں بڑے شاعروں کا یہ ایک بڑا کارنامہ ہے۔

چھٹا باب

زبان اور استعارہ

ارسطو نے زبان کے فنون کو تین شعبوں میں تقسیم کیا ہے: یعنی منطق، بلاغت اور شعر۔ اس تقسیم سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ارسطو کے نزدیک شاعری کی زبان منطق اور بلاغت کی زبان سے جدا ہے۔ شاعری کی زبان کا امتیازی وصف استعارہ ہے۔ چونکہ شاعری کا سروکار بڑی حد تک نقل سے ہے اور اس کا مقصد پُراثر اظہار ہوتا ہے، اس لیے وہ استعاروں کا بہ کثرت استعمال کرتی ہے۔ اس کے برخلاف منطق کا مقصد صراحت اور بلاغت کا مقصد قائل کرنا ہوتا ہے۔ اگرچہ وہ بھی کبھی کبھی استعاروں سے کام لیتی ہیں، تاہم وہ نثر اور عام بول چال کی ساخت سے زیادہ قریب کا تعلق رکھتی ہیں۔ چنانچہ ارسطو کے نزدیک نثر اور عام زبان بنیادی طور پر شعر کی زبان سے مختلف ہے، اس لیے وہ استعارے کو عام زبان سے ایک طرح کا انحراف سمجھتا تھا۔

ارسطو استعارے کو تزئینِ کلام کا ایک طریقہ خیال کرتا تھا، جس کا استعمال خاص خاص موقعوں پر اور خاص خاص مقاصد کے لیے جائز ہے۔ علاوہ بریں وہ عام زبان کو، یعنی استعاروں سے خالی زبان کو زیادہ صریح تصور کرتا تھا۔ استعارے کے بارے میں ارسطو کی جو رائے تھی اس میں زبان اور واقعی دنیا کے ساتھ اس کے تعلق کے بارے میں دو بنیادی خیالات مضمر ہیں؛ پہلا یہ کہ الفاظ اور وہ معروضی دنیا جس کی وہ نشان دہی کرتے ہیں، دو علیحدہ علیحدہ چیزیں ہیں۔ دوسرا یہ کہ جس طریقے سے کوئی بات کہی جائے اس سے اس چیز میں، جس کی بابت وہ کہی گئی ہو، کوئی فرق نہیں پڑتا۔ وہ جیسی تھی ویسی ہی رہتی ہے۔ مطلب یہ کہ بات چاہے سیدھے سادے طریقے سے کہی جائے یا صنائع بدائع سے مرصع زبان میں، حقیقت نفس الامری دونوں صورتوں میں اپنی جگہ پر قائم رہتی ہے۔ ایک طرف تو امور واقعی ہیں اور دوسری طرف ان کے بیان کرنے کے مختلف طریقے۔ ان طریقوں میں سے چاہے کوئی بھی اختیار کیا جائے، امور واقعی جوں کے توں ہی رہتے ہیں۔ زبان حقیقت کو بیان تو کر سکتی ہے، اسے بدل نہیں سکتی۔ ایک عمدہ انداز بیان کی خصوصیت

ارسطو کی رائے میں یہ تھی کہ اس میں صراحت ہو اور کسی قسم کا ابہام نہ ہو۔ صنائع بدائع شاعری کے سوا کسی بھی طرزِ تکلم کے لیے اس کے نزدیک عیب تھے۔ بہر حال ارسطو استعارے کی افادیت کا قائل تھا اور اس پر قدرت حاصل کرنے کی تلقین کرتا تھا۔ ''استعارے کے صحیح استعمال کے معنی ہیں مشابہتوں کے ادراک کی صلاحیت۔'' استعارہ نئے خیالات کو ذہن میں لانے کا ایک وسیلہ ہے۔ ''غریب الفاظ ہمارے دماغ کو پریشان کرتے ہیں، عام الفاظ ہمیں وہی کچھ بتاتے ہیں جو ہم پہلے سے جانتے ہیں۔ صرف استعارے کے ذریعے ہم کوئی آگہی یا نئی فکر حاصل کر سکتے ہیں۔'' چنانچہ استعارہ تحصیلِ علم کا ایک وسیلہ ہے۔

لاطینی مفکرین سسرو (cicero)، ہورس (Horace) اور لانجائنس (Longinus) نے ارسطو کے تتبع میں استعارے کو محض تزئین کلام کا ایک وسیلہ سمجھ کر ارسطو کے خیالات پر حاشیہ آرائیاں کیں، لیکن قرونِ وسطیٰ میں استعارے نے ایک طرح مذہبی اہمیت حاصل کر لی۔ اس زمانے کے عیسائی معاشرے کے لیے ایک بنیادی استعارہ یہ تھا کہ دنیا اللہ کی کتاب ہے، ایک ایسی کتاب جس میں لاتعداد معانی مکتوم ہیں۔ یوں کہیے کہ دنیا استعاروں سے مالا مال تھی۔ استعارے خدا نے خلق کیے تھے اور ان کے معانی صرف صحیح ترجمانی کے ذریعے سمجھ میں آ سکتے تھے۔ الفاظ چیزوں کی نشان دہی تو کرتے تھے، لیکن خود چیزیں ایک اور ہی سطح پر، ایک بلند تر سطح پر، معانی کی حامل تھیں۔ دانتے (Dante) اپنے ایک مشہور خط میں، جو اس کی طربیۂ قدسیہ کے جنت سے متعلق حصے کا پیش لفظ ہے، اس کی تصریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ طربیہ میں معانی کی مختلف سطحیں ہیں: ایک تو لغوی و ظاہری مطلب ہے، یعنی طربیہ کی کہانی اور اس کے بعد بلند تر معنوی سطحیں: علامتی، روحانی اور اخلاقی۔ طربیہ میں دانتے نے جو کام انجام دیا وہ یہ تھا کہ خدا نے جو معانی انفس و آفاق میں مجسم کیے تھے انھیں دریافت کر کے بے نقاب کیا۔ اس نے جو استعارے استعمال کیے ان سب کا مقصد غائی یہی تھا۔

استعارے کا کچھ اسی قسم کا تصور (اگر مذہبی مضمرات سے معرا) انگلستان کے الزبتھی شعرا کے یہاں پایا جاتا ہے۔ انھوں نے اس امر سے انکار کر دیا کہ اپنی تشبیہوں اور استعاروں میں محض اپنے ذاتی تجربوں کی راست گویانہ رودادیں پیش کریں۔ ان کو اس سے کچھ سروکار نہ تھا کہ حسی تجربوں کا صحیح صحیح ابلاغ کریں۔ ان کی کوشش یہ تھی کہ فطرت اور کائنات کے سطحی امتیازات کی تہہ میں انھیں جو کلی نظام دکھائی دیتا تھا اس کو واضح کریں۔ اُن کا تعلق ان اقدار و معانی سے تھا جو محض

ذاتی نہ تھے، بلکہ جو سب کے مانے ہوئے تھے۔ ڈاکٹر جانسن (Dr. Johnson) کے لیے زبان خیالات کا جامہ تھی اور استعارہ صرف شاعر کے اندازِ بیان کی آرائش تھا۔ ہابز (Hobbes) کا خیال تھا کہ قوت ممیزہ اس امر کا فیصلہ کرتی ہے کہ کسی نظم کا موضوع کیا ہوگا اور اس کے بعد ایک اور قوت یعنی قوت واہمہ نظم کو مناسب استعاروں سے مزین کرنے کا ذمہ لے لیتی ہے۔

رومانیوں نے اس ارسطاطالیسی کلاسیکی خیال کو یک قلم ترک کر دیا کہ استعارہ کسی طرح زبان سے علیحدہ کیا جا سکتا ہے اور محض ایک قسم کی تدبیر ہے جو زبان کو کسی خاص کام یا وظیفے کے بہتر طور پر انجام دینے کے قابل بنانے کے لیے اختیار کی جاتی ہے۔ انھوں نے اس پر زور دیا کہ استعارہ زبان سے بحیثیت مجموعی ایک نامیاتی تعلق رکھتا ہے اور قوت متخیلہ کے آلۂ اظہار کی حیثیت سے ایک نہایت اہم کردار ادا کرتا ہے۔

افلاطون نے نہ زبان اور نہ استعارے کی بارے میں کوئی بات صریح طور پر کہی ہے۔ بہر حال اس کے اس مکالمے میں، جس کا نام کریٹائیلس ہے اور جس سے رومانی بہت متاثر ہوئے، چند ضمنی نکتے ملتے ہیں۔ اس مکالمے میں بحث کا اصلی موضوع اسماء کی اصل ہے۔ جس مسئلے پر گفتگو ہو رہی ہے وہ یہ ہے کہ آیا زبان خارجی دنیا سے ایک ایسا تعلق رکھتی ہے جو محض رسمی اور اختیاری ہے؟ یا الفاظ کو اشیا سے منسوب کرنے میں فیصلہ کن عامل آئے دن کا استعمال ہوتا ہے؟ یا پھر کوئی ایسے فطری قوانین ہیں جو اس معاملے میں کارفرما ہیں؟ افلاطون رواج اور استعمال کی کارگزاری تسلیم کرتا ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس نکتے کی کماحقہ صراحت کرتا ہے کہ جہاں ایک طرف ایسے قوانین ہیں جو تحریری طور پر وضع کر کے زبان پر عائد کر دیے گئے ہیں، وہاں ایسے نامیاتی قوانین بھی ہیں جو خود زبان کی سرشت کے اندر موجود ہیں۔ افلاطون نے زبان کے سب سے بڑے فن یعنی شاعری پر جن خیالات کا اظہار کیا ان میں یہ نکتہ حکمت پورے طور پر جلوہ گر دکھائی دیتا ہے۔ جہاں ارسطو نے لسانی فنون کے تین شعبے قائم کیے اور شاعری کی زبان کو بلاغت کی زبان سے ممتاز کیا وہاں افلاطون زبان سے بحیثیت مجموعی بحث کرتا ہے اور شاعری و بلاغت کی زبان میں کوئی تمیز نہیں کرتا۔ لیکن وہ یہ کہتا ہے کہ اگرچہ شاعری کی زبان کوئی علیحدہ چیز نہیں، پھر بھی شاعر چوری چھپے زبان سے تجرید کر کے اپنی ایک خاص زبان بنا ہی لیتے ہیں۔ بہر حال شاعروں کو کسی ایسی زبان یا کسی ایسے علم تک کوئی خاص رسائی نہیں جو اور لوگوں کی دسترس سے باہر ہو۔ البتہ شاعر پیش قدمی کر کے زبان کے چند پہلوؤں کو اپنا لیتے ہیں جو ایک ایسے معاشرے میں جس کا تمام کاروبار منہ زبانی

ہوتا ہوا آئے دن کی کارآمد گفتگو کے لیے بے حد ضروری ہوتے ہیں، مثلاً آہنگ، قافیہ و ردیف، تشبیہ و استعارہ اور وہ ممد حافظہ تدبیریں، جن کی مدد سے ایک ایسا معاشرہ جو فنِ تحریر سے نابلد ہو، اپنی شخصیت کو نسلاً بعد نسل قائم رکھتا ہے۔ یہ شاعری کی خاص ملکیت نہیں ہیں، بلکہ کسی حد تک آئے دن کی عام گفتگو میں بھی پائی جاتی ہیں۔ شاعروں کی موجودگی ہی اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ زبان کا زندگی بخش استعاراتی عنصر آئے دن کی بول چال سے غائب ہو چکا ہے۔ اس پر اگر شاعری کی زبان عام زبان سے جدا ایک خاص زبان ہو تو یہ اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ عام زبان فرسودہ اور بوسیدہ ہو چکی ہے۔

رومانیوں (The Romantics) کے یہاں تخیل (imagination) کا جو تصور ہے وہ اس کی تالیفی و ترکیبی طاقت پر زور دیتا ہے اور اس کا موازنہ ایک اور قوت کی تحلیل خاصیت سے کرتا ہے، جسے کبھی کبھی عقل یا تفکر (reason) کا نام دیا جاتا ہے، لیکن جسے ہم استدلالی تحلیل کی قوت بھی کہہ سکتے ہیں۔ اس قوت کا کام یہ ہے کہ چیزوں کے باہمی فرق اور باہمی تعلقات کا مشاہدہ کرے۔ اس کے مقابلے میں تخیل ایک زبردست فعال قوت ہے، جو ورڈز ورتھ کے الفاظ میں اور تو اور ہماری فطرت میں ایسے تغیرات رونما کر سکتی ہے جو معجزے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کی بنیادی خصوصیت یہ ہے کہ یہ بکھری ہوئی چیزوں کو اکٹھا کرتی ہے اور ان میں زبردست وحدت آفریں تعلقات اور مشابہتیں پیدا کرتی ہے۔ افلاطون جس قسم کی وحدت کا خواہاں تھا تخیل اسی قسم کی وحدتوں کا ادراک اور ان کی تخلیق کرتا ہے۔ چنانچہ رومانیوں کے لیے ارسطو اور افلاطون میں وہی فرق تھا جو کم و بیش عقل اور تخیل میں تھا۔ کولرج (Coleridge) تخیل کو ایک ساحرانہ قوت امتزاج، ایک جامع ضدین، ایک ناقضِ نقیضین کے القاب سے ملقب کر کے کہتا ہے کہ ''وہ مشابہتوں کو اختلاف کے ساتھ، عمومی کو خصوصی کے ساتھ، مرئی کو غیر مرئی کے ساتھ، فرد کو اجتماع کے ساتھ...... اور اسی طرح کی مخالف یا مختلف چیزوں کو ایک دوسری کے ساتھ ملا کر ایک کر دیتی ہے۔'' کولرج کے نزدیک شاعری کی قوت عاملہ اس کا منبع و مخرج تخیل ہے۔ شیلی یہ دعویٰ اور بھی زیادہ شد و مد سے کرتا ہے۔ ہم اس موضوع پر اس کی چند عبارتیں تیسرے باب کے آغاز میں نقل کر آئے ہیں۔ چند مزید عبارتیں یہاں نقل کرنی بے محل نہ ہوں گی۔ ''شاعری تخیل کا اظہار ہے اور اس طرح نوعِ انسانی کی ہم عمر ہے۔'' شاعری زبان کو اور خصوصاً موزوں زبان کی ان ترمیموں کو استعمال کرتی ہے جنھیں وہ شاہانہ قوت (یعنی تخیل) جو فطرتِ انسانی کے حریمِ باطنی کے اندر تخت

نشین ہے، جلوہ گر کرتی ہے۔'' ''زبان تخیل کی پیداوار ہے۔'' اس اندازِ فکر کے مطابق استعارہ وہ رشتہ ہے جو تخیل، زبان اور شاعری کو باہم مربوط کرتا ہے۔ استعارہ ہی وہ آلہ ہے جس سے کام لے کر تخیل، زبان اور شاعری افکار کے نئے نئے مجموعے بناتی ہے جو تخیل کے محیط کو نت نئی وسعت بخشتے رہتے ہیں۔ یہ وہی کام ہے جو استعارے نے شروع شروع میں انسان کی زبان کی تشکیل کے معاملے میں انجام دیا۔

شیلی سے پہلے ہرڈر نے اپنے انعامی مضمون میں، جس کا ذکر ہم اوپر کر آئے ہیں، اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا تھا۔ اس کی رائے میں انسان اول روز سے استعاروں اور علامتوں میں سوچتا تھا۔ چنانچہ اس نے ابتدائی انسانی زبان کو روح کی لغات کا لقب دیا۔ یہ لغات صنمیات و اساطیر کا ایک ایسا مجموعہ تھا جو کائنات کی تمام چیزوں کے کردار و گفتار کا ایک حیرت انگیز حماسہ تھا۔ یوں ابتدائی انسان نے استعاروں کی مدد سے زبان اور زبان کی مدد سے اپنے اردگرد کی دنیا خلق کی۔ اس لحاظ سے دورِ حاضر کا شاعر بھی گویا ابتدائی دور کا انسان ہے۔ وہ محض معانی کو بیان نہیں کرتا، بلکہ ان کی تخلیق بھی کرتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو صرف موجود چیزوں کی محاکات تک محدود نہیں رکھتا، بلکہ استعاروں اور علامتوں سے کام لے کر موجودات کے مجموعے میں نت نئے اضافے کرتا رہتا ہے۔

ہرڈر سے بھی پہلے اطالوی فلسفی اور عالم بلاغت جامباتشا ویکو نے (جس کی ایک عبارت ہم نے تیسرے باب کے شروع میں نقل کی ہے) ابتدائی دور کے انسان کا یہ تصور پیش کیا تھا کہ وہ جبلی شاعرانہ حکمت کا مالک تھا، جو استعاروں، علامتوں اور اساطیر کے ذریعے ترقی کر کے آج کل کا تجریدی اور تحلیلی اسلوب فکر بن گئی۔ ہم انسان الفاظ کی ایک دنیا میں رہتے ہیں، جہاں زبان اپنے بولنے والوں کے اندازِ فکر و احساس کا تشکیل کرتی ہے۔ ویکو کے خیال میں اوائلی انسانوں کے اساطیر من گھڑت کہانیاں نہ تھیں، بلکہ کاملاً ذمہ دار لوگوں نے اپنے اردگرد کی دنیا کا جو نقشہ شعر و استعارہ کی مدد سے اپنے ذہن میں قائم کیا تھا اس کی تفسیریں تھیں۔ جو استعارے آج کل کی زبانوں میں اکثر سنگ بستہ صورت میں پائے جاتے ہیں وہ کسی زمانے میں واضح تصورات کے جیتے جاگتے مجسمے تھے، جن کے وجود سے ہم اپنی حس گم کردہ عقلی دنیا میں بے خبر ہیں۔ ویکو کے نزدیک ہم لغوی مفہوم اور استعارے میں، یعنی حقیقت اور مجاز میں جو تمیز کرتے ہیں وہ صرف ان معاشروں میں کچھ معنی رکھتی ہے جنھوں نے مجرد فکر کی استعداد اپنے اندر پیدا کر لی ہو۔ جہاں یہ استعداد موجود نہ ہو، یعنی

جہاں سوچنے کا عمل ٹھوس صورتوں میں ہوتا ہو، مثلاً بچوں اور وحشی لوگوں کے یہاں، وہاں یہ تمیز بالکل بے معنی ہے۔ مختصراً استعارہ حقیقت پر محض حاشیہ آرائی نہیں، بلکہ حقیقت کے ادراک کا ایک طریقہ، سوچنے کا ایک ڈھب، زندگی بسر کرنے کا ایک ڈھنگ اور ماحول سے رابطہ قائم کرنے کا ایک اسلوب ہے۔

ورڈز ورتھ (Wordsworth) نے اس مصنوعی اور پر تکلف شاعرانہ زبان کو، جو اس کے زمانے میں رائج تھی، ترک کر کے لوگوں کی بچ مچ کی بولی استعمال کرنے کا جو تہیہ کیا اس کا محرک یہ احساس تھا کہ لوگوں کی آئے دن کی بولی قدرتی طور پر استعاراتی ہوتی ہے۔ شاعری کے لیے نہ تو عام زبان سے الگ تھلگ کوئی خاص زبان ہے اور نہ کوئی لسانی ترکیبیں اس سے مخصوص ہیں۔ رہا استعارہ، سو وہ عام زبان کا ایک فطری عنصر ہے اور اس کا استعمال شاعری ایسے طریقے سے کرتی ہے جس سے اس کی تمام صلاحیتیں بروئے کار آ جاتی ہیں۔ تخیل کو مجسم کرنے کے جتنے طریقے ہیں ان میں آخری طریقہ لسانی ہے۔ لسانی صورت میں تخیل اپنے آپ کو اس ائتلاف افکار کے ذریعے ظاہر کرتا ہے جس سے استعارہ پیدا ہوتا ہے۔

نفس کے بارے میں کولرج کا جو تصور تھا، وہ یہ تھا کہ وہ ایک فعال، خود ساز اور آپ اپنی تکمیل کرنے والا نظام ہے، جو نام نہاد حقیقت کے روبرو محض ایک انفعالی کردار ادا نہیں کرتا، بلکہ دنیا پر اپنا تسلط قائم کرتا ہے اور خلاقانہ انداز سے اس کی تشکیل و ترمیم کرتا ہے۔ اس عمل میں اس کا سب سے بڑا آلہ کار تخیل ہے۔ حقیقی معنوں میں تخیل ہی ہمیں وہ دنیا بنا کر دیتا ہے جس میں ہم زندگی بسر کرتے ہیں۔ تخیل کا یہ عمل وہی ہے جو استعارے کا عمل ہے۔ کولرج کہتا ہے تخیل نفس انسانی کا اسلحہ خانہ ہے، جس میں اس کی آیندہ فتوحات کے ہتھیار بھی ہیں -- ایسے ہتھیار جو حسی ادراک کے ماورا ایک اور اقلیم سر کرنے کے لیے ضروری ہیں۔ زبان اور حقیقت، لفظ اور شے، اسم اور مسمی میں جو مصنوعی تفریق کی جاتی ہے کولرج کو اس کا مٹانا مقصود تھا۔ اس نے تخیل کا جو تصور پیش کیا وہ یہی مقصد پیش نظر رکھ کر کیا۔ اس نے یہ کوشش کی کہ الفاظ کو اشیا کی حیثیت حاصل ہو اور وہ بھی جیتی جاگتی اشیا کی۔ استعارہ اس کے نزدیک اس مقصد کے حاصل کرنے کا بہترین وسیلہ تھا۔ اس کے خیال میں زبان کی ساخت ہی کچھ ایسی ہے کہ وہ صرف اشیا کی نمایندگی نہیں کرتی بلکہ جو شخص اشیا کی نمایندگی کے لیے اسے استعمال کر رہا ہو اس کی سیرت اور ذہنی کیفیت کی بھی۔ زبان اظہار ہے، یعنی وہ باطنی کو ظاہری میں تبدیل کرتی ہے اور جو حقائق وہ اس طرح خلق کرتی ہے انھیں خارجی دنیا

پر مسلط کر دیتی ہے۔ خود فطرت کے ازلی فنکار کو یہ کام درپیش ہے کہ کثرت کو اس کے اجزا کی آمیزش کے ذریعے وحدت میں تبدیل کرے۔ انسانی فن اس معاملے میں فطرت کی تقلید کرتا ہے۔ چنانچہ وہ نفسِ محدود میں تکوین کے ازلی عمل کی تکرار ہے۔ تخیل وہ روحِ صورت ساز ہے جو نفسِ انسانی کو خارجی دنیا پر حاوی کرتی ہے۔ وہ نفس انسانی اور خارجی دنیا میں تعامل یعنی باہمی فعل و انفعال کا رشتہ استوار کرتا ہے، بالکل اسی طرح جیسے استعارے کے اجزا ایک دوسرے پر عمل کرتے ہیں، لہٰذا حقیقت تخیل کی تخلیق ہے۔ تخیل کا سب سے بدیہی مظہر زبان ہے۔ الفاظ اشیا کے نمایندے نہیں ہوتے، خیالات کے نمایندے ہوتے ہیں۔ تخیل اس لیے ذہن کو وسعت بخشتا ہے کہ وہ استعارے کے لسانی وسیلے سے حقیقت کو پھیلاتا ہے۔ استعارہ محض کسی ایسے خیال کا جامہ نہیں ہوتا جو پہلے سے موجود تھا، بلکہ بذات خود ایک خیال ہوتا ہے۔ زبان کو استعاروں سے یک قلم خالی کرنے کا کوئی طریقہ موجود نہیں۔ ہم استعاروں کی دنیا میں زندگی بسر کرتے ہیں۔ استعاروں سے ہم اساطیر کی تشکیل کرتے ہیں، دوسرے الفاظ میں رفتہ رفتہ اپنی دنیا خود بناتے ہیں اور ایک ٹھوس حقیقت کی حیثیت سے اس کا تجربہ کرتے ہیں۔ ٹھوس علم اس نکتے سے آگاہ ہوتا ہے کہ وہ حادث اور محدود صورتیں جنھیں ہم غلط طور پر حقیقتیں تصور کرتے ہیں نہ تو گرفت میں لائی جا سکتی ہیں، نہ بذات خود کوئی وجود رکھتی ہیں، بلکہ محض ایسی وضعیں ہیں جو نفس انسانی اپنی محدودیت کے باعث بنا لیتا ہے۔

کولرج کے خیالات کی صدائے بازگشت آج کل کے اس موقف میں سنائی دیتی ہے کہ صحیح معنی میں علم صرف وہ ہے جو ٹھوس ہو اور ذاتی تجربے سے حاصل کیا گیا ہو، کیونکہ جسے ہم حقیقت کہتے ہیں وہ محض ایک اضافی چیز ہے۔ آئی اے رچرڈز کی کتاب "فلسفۂ بلاغت" دیکھو اور کولرج کے خیالات کی مرہون منت ہے۔ اس کی رائے میں تمام معانی اضافی ہوتے ہیں۔ معانی الفاظ کی کوئی لگی بندھی اور مستقل صفت نہیں، بلکہ محض استعمال کے ذریعے وجود میں آتے ہیں۔ زبان خیالات کا لباس نہیں، یعنی ایک ایسا وسیلہ نہیں جس کی مدد سے ہم ایک دوسرے کو ایک ایسی حقیقت کے بارے میں خبر دیتے ہیں جو خارجی دنیا میں پہلے ہی سے موجود ہے۔ اس کے برعکس زبان اس حقیقت کو وجود میں لاتی ہے۔ چنانچہ الفاظ بذات خود واقعات نہیں ہوتے۔ وہ بجائے خود کوئی معنی نہیں رکھتے، ہم ان کو معنی پہناتے ہیں۔ ہمارے معانی کا سارا تار و پود (جس سے مراد ہماری وہ دنیا ہے جسے ہم جانتے ہیں) ایسے ذاتی یا موروثی تجربات پر مشتمل نہیں جو ہمارے گزشتہ تجربات

کے نقوش ثانی ہوتے ہیں اور جن میں سے ہر ایک کسی موزوں لفظ یا مجموعہ الفاظ سے منسلک ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف وہ ایسے لسانی اور نفسیاتی قوانین پر مشتمل ہوتا ہے جو ہمارے نفوس میں بھی اور اس دنیا میں بھی، جس پر ہم نے الفاظ کو مختلف طریقوں سے منطبق کر رکھا ہے، کردار کی بار بار دہرائی جانے والی صورتوں پر نافذ ہوتے ہیں۔ اس لیے زبان کی کوئی عبارت صرف ایک معنی نہیں رکھتی۔ چنانچہ ابہام کو زبان کا ایک عیب سمجھ کر رد نہ کر دینا چاہیے، بلکہ اسے زبان کا ایک بنیادی پہلو سمجھنا چاہیے۔ لہٰذا جدید علم بلاغت ابہام کو ہمارے اہم ترین کلام کی ایک قدر خیال کرتا ہے، بالخصوص شاعری اور مذہب میں۔

جدید لسانیاتی تجزیے کی رو سے انسان ایک حیوان ناطق ہے (جیسا کہ وہ مدتوں سے خیال کیا جا رہا ہے)۔ دنیا سے اس کو جو واسطہ پڑتا ہے وہ زیادہ تر ایک لسانی سیاق و سباق میں ہوتا ہے۔ نتیجۃً اسے دنیا کا جو تجربہ حاصل ہوتا ہے اس پر اس کی زبان کی ساخت کا بہت اثر پڑتا ہے۔ زبان حقیقت کو اپنے ہی سانچے میں ڈھال کر خلق کرتی ہے۔ زبان کے استعمال کے معنی ہیں ایک قسم کی حقیقت کے ذریعے ایک دوسری قسم کی حقیقت تک رسائی پانا۔ یہ بنیادی طور پر تبادلے کا عمل ہے، یعنی استعارہ۔ چونکہ یہ عمل تبادلہ زبان کے کردار کا ایک لازمی حصہ ہے اس لیے زبان بنیادی طور پر استعاراتی ہے۔ استعارہ زبان کا ایک جبلی وظیفہ ہے۔ وہ توضیح، تمثیل یا تزئین کی خاطر محض ایک قسم کی تصویر کشی نہیں، بلکہ زبان کا ایک ہمہ گیر اصول ہے اور اس کے بغیر زبان کا استعمال ممکن ہی نہیں۔ استعارے کا سب سے بڑا مصرف یہ ہے کہ وہ زبان کو وسعت بخشے اور چونکہ زبان بذات خود حقیقت ہے اس لیے زبان کا سب سے بڑا مصرف اپنے آپ کو، یعنی حقیقت کو، وسعت بخشنا ہے۔ استعارہ دو عناصر کو ایک دوسرے سے متصل یکجا کر کے ان کے باہمی فعل و انفعال سے دونوں کے لیے ایک نیا نظام صفات پیدا کرتا ہے۔ اس لیے بجا طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ استعارہ نئی حقیقت تخلیق کرتا ہے اور اس حقیقت کو زبان کے ظرف میں بند کر کے زبان کے بولنے والوں کو مہیا کرتا ہے۔

ولیم ایمپسن (William Empson) اپنی کتاب ''ابہام کی سات اقسام'' میں کہتا ہے کہ ابہام زبان کا ایک لازمی پہلو ہے، جس کی بدولت استعارہ نہایت مفید اور نتیجہ خیز طریقے سے استعمال کیا جا سکتا ہے۔ ابہام میں ایک عنصر ایہام کا بھی ہوتا ہے، جس کے معنی ہیں ایک لفظ کے ایک سے زیادہ معانی۔ اس لیے وہ استعارے کی ایک بنیادی شرط ہے۔ اگر ہر لفظ کا صرف

ایک مطلب ہو تو ایک لفظ سے دوسرے لفظ تک انتقال معنی کیونکر ممکن ہو؟ ابہام زبان کی ایک حرکی صفت ہے جس کی بدولت معانی میں گہرائی اور گیرائی پیدا ہوتی ہے کیونکہ اس میں معانی کی مختلف سطحیں بہ یک وقت موجود ہوتی ہیں۔ اچھی انشا کا کوئی ٹکڑا لے لیجیے، آپ دیکھیں گے کہ اس کے مختلف حصوں میں یکے بعد دیگرے معانی و مطالب کے شرارے چمکنے لگتے ہیں۔ تمام اچھی شاعری ان معنوں میں مبہم ہوتی ہے۔ وہ کوئی خصوصی بات بھی کہے اور پوری وضاحت سے کہے تو پھر بھی اس بات میں عمومیت کا شائبہ ہوتا ہے۔ استعارہ کبھی کم کبھی زیادہ دور رس، کبھی کم کبھی زیادہ پیچیدہ، کبھی کم کبھی زیادہ بے تکلف، زبان کے ارتقا کا فطری وسیلہ ہے۔ شاعری استعاروں کے استعمال میں زبان کی اس مرکزی صفت سے بھر پور کام لیتی ہے۔

فلپ ویلرائٹ (Philip Wheelright) بھی استعارے کو زبان کی ایک مرکزی خصوصیت کہتا ہے، بلکہ وہ زبان کی تعریف ہی استعارے کی انتقالِ معانی کی قدرت کے حوالے سے کرتا ہے۔ ''میں ان وسیع ترین معنوں میں زبان کے نام سے انسانی تجربے کے کسی عنصر کو موسوم کرتا ہوں جس پر خود اس کی خاطر توجہ نہیں دی جاتی، بلکہ جس سے یہ کام لیا جاتا ہے کہ وہ اپنے سے ماورا کسی چیز پر دلالت کرے، اس کی نشان دہی کرے، اس کی نمایندگی کرے۔'' ویلرائٹ کے نزدیک استعارے کے لازمی ہونے کا معیار یہ نہیں کہ اس میں صرفی و نحوی ہیئت کے کسی قاعدے کی پابندی کی گئی ہے، بلکہ یہ ہے کہ جو انتقالِ معانی اس کی بدولت ظہور میں آتا ہے اس کی کیفیت کیا ہے۔

جان مڈلٹن مری (John Middleton Murry) کہتا ہے: ''استعارہ اُتنا ہی غائی ہے جتنی زبان اور زبان اتنی ہی غائی ہے جتنی فکر۔ اگر ہم استعارہ، زبان اور فکر کے تجزیے میں ایک خاص نقطے سے آگے بڑھنے کی کوشش کریں تو جس قوت کی مدد سے ہم یہ تجزیہ کر رہے ہوں گے اسی کو معرض شک میں ڈال دیں گے۔'' وہ ان تینوں کو ایک ہی وحدت کے اجزائے لاتجزیٰ تصور کرتا ہے۔

مُکاراوسکی (Mukarovsky) کی رائے میں شعری زبان کا وظیفہ یہ ہے کہ خود تکلم کے عمل کو زیادہ سے زیادہ نمایاں طور پر پیش منظر میں لائے۔ وہ ابلاغ کی خاطر استعمال نہیں کی جاتی، بلکہ اس لیے استعمال کی جاتی ہے کہ خود اظہار کے عمل کو اجاگر کرے۔ اس مقصد کے حصول کے لیے استعارہ ایک نہایت موثر وسیلہ ہے۔ جب استعارے کسی اور مقصد کے لیے استعمال کیے جانے

لگیں تو وہ مردہ ہو جاتے ہیں، یعنی استعارے نہیں رہتے۔

ہم نے زبان اور استعارے کے باہمی تعلق کے بارے میں افلاطون سے لے کر معاصرین تک نمایاں مغربی مفکرین کے جو خیالات پیش کیے ہیں ان میں چند اصولی باتوں پر اتفاق نظر آتا ہے۔ پہلی تو یہ ہے کہ استعارہ زبان کی بیخ و بُن ہے اور پہلے دن سے اس کی تشکیل میں کارفرما ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ استعارہ زبان کے ہر طریق استعمال میں پایا جاتا ہے، کہیں زندہ اور کہیں مردہ، کہیں مقصود بالذات اور کہیں ضمنی و ثانوی حیثیت میں۔ شعری زبان کی خصوصیت اس معاملے میں یہ ہے کہ اس میں استعارے کیفیت اور کمیت دونوں کے اعتبار سے اول درجے کی اہمیت رکھتے ہیں اور بذات خود مقصود ہوتے ہیں۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ شاعر کو جو کچھ کہنا ہوتا ہے وہ اسے استعارے کے بغیر کہہ ہی نہیں سکتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ شاعر کے لیے استعارہ جمالیاتی لذت کا حامل ہوتا ہے۔ تیسری اصولی بات اسی سے مستنبط ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ شاعری استعاروں کے ذریعے ممکنات وجود کے نت نئے تصور وضع کر کے انسانی ادراک و شعور کے اُفق کو وسعت عطا کرتی رہتی ہے۔ ساتھ ہی ساتھ وہ زبان کے گنجینے کو بھی نئے الفاظ اور نئے معانی سے مالامال کرتی جاتی ہے۔